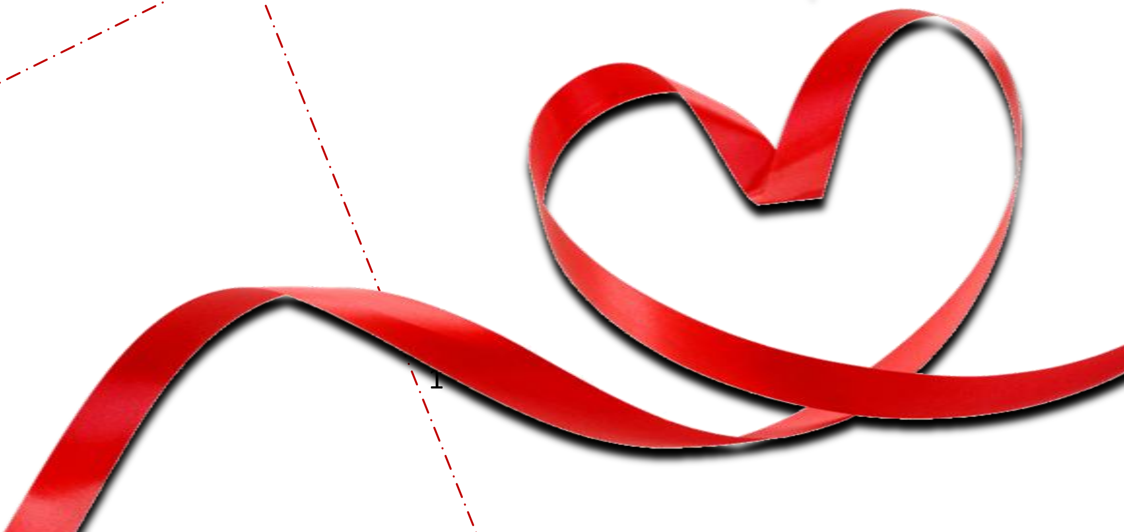
IBNU ANAS AL-KUTAWI

ANUGERAH ILAHI

Amalan-amalan Menyambut

Kelahiran Bayi







ANUGERAH ILAHI

Amalan-amalan Menyambut

Kelahiran Bayi

Mukadimah

Alhamdulillah dan selawat serta salam kepada Rasulullah dan ahli bait.

Risalah kecil ini saya karang dan saya bubuhi nama, *Anugerah Ilahi; Amalan-amalan Menyambut Kelahiran Bayi* pada tahun 1423 H bersamaan dengan tahun 2013 M dengan tujuan khusus, memahamkan diri saya akan amalan-amalan yang perlu saya lakukan sempena meraikan kelahiran anak pertama kelak - dengan izin Allah jua. Saya tidak mahu beramal secara ikut-ikutan kerana taklid merosakkan kemurnian agama Islam.

Apa yang saya dakwa ini adalah benar kerana sepanjang pengembaraan saya dalam kajian berkaitan, saya dapati banyak amalan yang disebut-sebut oleh orang kebanyakan bahkan dimasukkan ke dalam kitab-kitab besar dan diredai oleh sebahagian besar ulama tidak mempunyai sandaran yang boleh dipegang. Kalaulah umat Islam tidak menyemak kembali amalan-amalan yang menjadi adat kebiasaan mereka, sudah tentu mereka akan terjerumus mengubah syariat Islam menjadi syariat baharu. Oleh itu, dengan buku ini, saya berharap dapat mengubah keadaan menjadi lebih baik.

Dalam karya ini, saya lakukan perubahan dalam manhaj dengan mengikuti kaedah penulisan para ulama terdahulu yakni tanpa menggunakan nota kaki atau membuat perujukan yang sangat-sangat membebankan. Saya tidak mempunyai masa yang cukup untuk itu. Lagipun, para pembaca boleh menyemak sendiri apa yang saya sebutkan dengan pelbagai cara yang mudah pada zaman yang serba canggih ini. Walaupun begitu, saya tetap cuba menjaga ketepatan dan nilai ilmiah kajian ini.

Dalam risalah ini, saya cuba memberikan pandangan peribadi dengan harapan dapat menambahkan perbendaharaan ilmu. Saya sedar kekurangan diri, maka saya bersedia untuk dihujah kalau-kalau ada melakukan kesilapan yang menyanggahi nas dan kaedah yang digariskan oleh para ulama dalam bermuamalat dengannya. Risalah ini

juga sebenarnya tidak sempurna. Saya tidak menceritakan setiap amalan secara terperinci. Banyak selok belok yang saya tinggalkan secara sengaja atau tidak.

Bersama catatan ini, dijelaskan bahawa saya menggunakan beberapa kitab sebagai rujukan utama. Namun begitu, tidak ada yang saya jadikan sebagai rujukan tetap untuk membincangkan semua bab. Antara kitab yang dimaksudkan ialah *Tuḥfah al-Mawdūd/al-Wadūd fī Aḥkām al-Mawlūd* oleh Ibn al-Qayyim, *Aḥkām al-Mawlūd fī al-Fiqh al-Islāmī* oleh Asmā‘ binti Muḥammad Āl Ṭālib, *Tasmiyah al-Mawlūd* oleh Syeikh Bakr Abū Zayd, dan *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-'Aqīqah* oleh Syeikh Ḥisām al-Dīn 'Afānah.

Sebagai penutup mukadimah, saya berharap apa yang saya lakukan adalah ikhlas supaya diterima di sisi Allah. Sesungguhnya, hanya amalan yang ikhlas sahaja akan mengeluarkan buah yang baik. Allah, perkenankanlah!

Kampung Kota,
2 Disember 2013.

Menemani Perbidanan

Islam mempunyai undang-undang berkaitan hubungan sesama jantina. Dari situ, timbulnya istilah aurat dan khalwat. Perempuan yang sudah baligh diwajibkan menutup seluruh tubuh kecuali muka dan tangan daripada dilihat oleh lelaki ajnabi. Muka dan tangan juga perlu ditutup apabila berada di tempat terbuka atau dalam keadaan yang boleh menimbulkan fitnah. Pengecualian diberikan sekiranya terdapat hajat atau maslahat yang memerlukan mendedahkannya seperti dalam majlis jual beli, penyaksian, peminangan, dan sebagainya dengan syarat-syarat tertentu.

Bahagian-bahagian tubuh yang lain tidak dibenarkan diperlihatkan sama sekali kecuali secara darurat yang boleh mendatangkan mudarat terhadap kesihatan atau nyawa jika terus ditutup. Termasuk dalam darurat adalah mendedahkan bahagian sulit kepada lelaki asing untuk dibidani setelah diikhtiarkan bidan dan pembantu daripada kalangan perempuan dan suami.

Perbidanan tidak sama dengan perawatan biasa. Aurat yang dibuka adalah aurat yang paling besar iaitu bahagian yang hanya boleh diperlihatkan atau dilihat oleh suami. Oleh itu, hanya suami yang dibolehkan menemani perbidanan. Hukumnya adalah harus. Ini sekiranya bidan adalah perempuan atau lelaki *maḥram*.

Jika bidan adalah lelaki ajnabi dan tidak ada orang lain yang mempunyai urusan bersamanya, hukumnya menjadi wajib. Hal ini untuk mengelakkan khalwat. Haram bagi suami menolak diri dan membiarkan isterinya ditemani orang lain walaupun sama perempuan kerana bererti ia membenarkan aurat besar isterinya dilihat oleh orang lain. Walau bagaimanapun, ini tidak bertentangan dengan keharusan isterinya dibidani perempuan lain dengan kewujudan suami yang mampu menjadi bidan kerana keharusan ini berdasarkan *qiyās* dengan hukum memandikan jenazah semata-mata.

Azan dan Iqamat ke Telinga Bayi

Telah menjadi amalan umat Islam mengucapkan kalimat azan dan iqamat ke telinga bayi sejurus selepas dilahirkan. Secara munasabahnya, amalan ini bertujuan memperkenalkan bayi dengan kalimat tauhid yang diharapkan menyebati dalam diri dan mendarah daging dalam kehidupannya sehingga meninggal kelak. Begitu juga semasa akan menghembuskan nafas terakhir, kalimah tauhid akan diucapkan lagi sebagai tanda bahawa kematian di atas ketulusan pengabdian kepada Tuhan.

Hadis yang menjadi dasar amalan ini adalah hadis Abū Rāfi'. Katanya;

> رَأَيْتُ رَسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذَّنَ فِى أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِىٍّ حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ بِالصَّلاَةِ.
>
> Aku melihat Rasulullah *ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama* mengazankan pada telinga al-Ḥasan bin 'Alī selepas dilahirkan oleh Fāṭimah dengan (azan) solat.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, Abū Dāwūd, dan lain-lain daripada Sufyān bin Sa'īd al-Thawrī daripada 'Āṣim bin 'Ubayd Allāh daripada 'Ubayd Allāh bin Abū Rāfi' daripada beliau. Abū Nu'aym dalam *Ma'rifah al-Ṣaḥābah* meriwayatkan dengan lafaz;

> أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ حِينَ وُلِدَا.
>
> Bahawasanya Nabi *ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama* mengazankan pada telinga al-Ḥasan dan al-Ḥusayn *ā* semasa dilahirkan dan menyuruhnya.

Al-Ṭabarānī dalam *al-Mu'jam al-Kabīr* dan al-Rūyānī meriwayatkannya dengan lafaz yang sama tetapi masing-masing dengan tambahan;

> ... وَأَمَرَ بِهِ.
>
> ... Dan menyuruhnya.

> ... وَتَصَدَّقَ بِوَزْنِ شَعْرِهِمَا فِضَّةً.

> … Dan menyedekahkan perak seberat berat rambut mereka.

’Āṣim bin ’Ubayd Allāh, cicit ’Umar bin al-Khaṭṭāb diperselisihkan kedudukannya di sisi ulama hadis. Bagi yang menerimanya, hadis ini dianggap sahih atau hasan. Al-Tirmidhī menerima baik ’Āṣim bin ’Ubayd Allāh. Beliau menyahihkan hadis-hadis lain yang hanya diriwayatkan oleh ’Āṣim seperti hadis Rasulullah *ṣallā Allāh ’alay-hi wa-sallama* mengucup jenazah ’Uthmān bin Maẓ’ūn. Selain itu, beliau membawakan kata-kata gurunya, al-Bukhārī dalam *al-’Ilal al-Kubrā* yang berisi *tawthīq* tentang ’Āṣim: ’Āṣim bin ’Ubayd Allāh *ṣadūq*. Mālik bin Anas meriwayatkan daripadanya dua hadis *mursal*. Shu’bah dan al-Thawrī meriwayatkan daripadanya.

Maka, beliau menghukum hadis ini hasan lagi sahih. Secara tidak langsung, ini menunjukkan andaian Shu’ayb al-Arnaʿūṭ dan rakan-rakan bahawa penyahihan al-Tirmidhī berdasarkan pengamalan umat Islam terhadap hadis ini secara turun-temurun tidak benar. Selain al-Tirmidhī, hadis ini juga disahihkan oleh al-Ḥākim.

Ulama-ulama yang menolak ’Āṣim bin ’Ubayd Allāh pula sudah pastinya akan melemahkan hadis ini. Antara yang secara jelas melemahkan hadis ini ialah al-Dhahabī sebagai menanggapi penyahihan al-Ḥākim. Syeikh Shu’ayb al-Arnaʿūṭ dan rakan-rakan juga melemahkan hadis ini dalam *Sunan al-Tirmidhī* dan *Sunan Abī Dāwūd*. Termasuk dalam kalangan mereka juga Syeikh al-Albānī. Memang beliau pernah menghasankan hadis ini dalam *Irwāʿ al-Ghalīl*, *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* dan lain-lain tetapi kemudiannya melemahkan dalam *al-Silsilah al-Ḍa’īfah* dan *Ṣaḥīḥ al-Kalim al-Ṭayyib*.

Berdasarkan pengamatan ilmiah, hadis ini *ḍa’īf* kerana kelemahan ’Āṣim bin ’Ubayd Allāh yang dinaskan oleh hampir kesemua ulama *al-jarḥ wa-al-ta’dīl*. Tidak ada *tawthīq* kecuali oleh al-’Ijlī yang *mutasāhīl* dalam bab ini. Itupun beliau tidak mengatakannya *thiqah* sebagaimana rawi-rawi lain tetapi *lā baʿsa bi-hi*. Yang disebutnya *thiqah* pun diragui apatah lagi sekadar *lā baʿsa bi-hi*. Sementara itu, apa yang dinukilkan oleh al-

Tirmidhī daripada al-Bukhārī tidak boleh diterima secara mutlak kerana al-Bukhārī sendiri menghukumkannya *munkar al-ḥadīth* di tempat lain iaitu dalam *al-Ḍu'afā' al-Ṣaghīr*.

Selain al-Bukhārī, Abū Zur'ah dan Abū Ḥātim juga mengatakannya *munkar al-ḥadīth.* Kata Ibnu Ḥibbān, 'Āṣim seorang yang teruk hafalannya dan banyak waham sehingga ditinggalkan periwayatannya disebabkan banyaknya kesilapannya. Yaḥyā al-Qaṭṭān, Yaḥyā bin Ma'īn, dan al-Nasā'ī mengatakannya *ḍa'īf*. Shu'bah yang sangat cermat memilih rawi diperli oleh Imam Mālik kerana meriwayatkan daripada 'Āṣim meskipun beliau sendiri ada meriwayatkan daripadanya. Mungkin beliau meriwayatkannya lama dahulu. Sufyān bin 'Uyaynah pula menyebutkan: para syeikh menghindari hadis-hadis 'Āṣim bin 'Ubayd Allāh. Ibnu Mahdī pula sangat menolak hadisnya. Maka, itulah sebabnya Ibnu Ḥajar dalam *Taqrīb al-Tahdhīb* memuktamadkan beliau sebagai *ḍa'īf*.

Hadis ini telah dilemahkan oleh al-Mundhirī dengan mendatangkan *jarḥ* ulama terhadap 'Āṣim. Al-Mubārakfūrī seakan-akan cuba menguatkannya dengan menyebutkan *tawthīq* al-'Ijlī dan Ibnu 'Adī yang mengatakan hadis 'Āṣim boleh ditulis walaupun beliau *ḍa'īf*.

Tidak ada *shāhid* yang boleh diterima untuk menguatkan hadis ini. Oleh sebab itu, hadis ini tetap dianggap *ḍa'īf*. Hadis Ibnu 'Abbās dan al-Ḥusayn bin 'Alī yang menyebutkan amalan azan pada telinga bayi *mawḍū'* tidak boleh digunakan untuk *istishhād* secara mutlak.

Hadis Ibnu 'Abbās bunyinya:

> أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ يَوْمَ وُلِدَ فَأَذَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَأَقَامَ فِي أُذُنِهِ الْيُسْرَى.
>
> Bahawasanya Nabi *ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama* mengazankan pada telinga al-Ḥasan bin 'Alī pada hari beliau dilahirkan. Baginda mengazankan pada telinga kanan dan mengiqamatkan pada telinga kirinya.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dalam *Shu’ab al-Īmān* daripada ’Alī bin Aḥmad bin ’Abdān daripada Aḥmad bin ’Ubayd al-Ṣaffār daripada Muḥammd bin Yūnus daripada al-Ḥasan bin ’Amr bin Sayf al-Sadūsī daripada al-Qāsim bin Muṭayyab daripada Manṣūr bin Ṣafiyyah daripada Abū Ma’bad Nāfiz maula Ibn ’Abbās daripada beliau.

Muḥammd bin Yūnus dituduh berdusta oleh Abū Dāwūd dan Ibnu Ṭāhir. Sangkaan baik daripada sebahagian ulama terhadapnya tidak diterima kerana al-Dāraquṭnī mengatakan: tidak ada sesiapa pun yang akan mengucapkan kata-kata yang elok kepadanya melainkan orang yang tidak mengenalinya. Ibnu Ḥibbān mengatakan: barangkali ia telah memalsukan lebih daripada seribu hadis. Gurunya, al-Ḥasan bin ’Amr pula kata Ibn al-Madīnī dan al-Bukhārī seorang *kadhdhāb*. Abū Ḥātim dan Muslim menamakannya *matrūk al-ḥadīth*. Sebahagian ulama meredainya tetapi penilaian al-Bukhārī patut didahulukan kerana kecermatannya dalam menilai rawi. Sebab itu, payah untuk menemui beliau menjazamkan *kadhdhāb* kepada seseorang. Kebiasaannya, beliau akan menukilkannya daripada orang lain. Sementara itu, al-Qāsim bin Muṭayyab *ḍa’īf*. Maka, hadis ini *mawḍū’*.

Hadis Ḥusayn bin ’Alī pula ialah;

> مَنْ وُلِدَ لَهُ مَوْلُودٌ فَأَذَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَأَقَامَ فِي أُذُنِهِ الْيُسْرَى رُفِعَتْ عَنْهُ أُمُّ الصَّبِيَّاتِ/الصِّبْيَانِ.
>
> Barangsiapa dilahirkan kepadanya bayi lalu beliau mengazankan pada telinga kanannya dan mengiqamatkan pada telinga kirinya pasti akan diangkat Umm al-Ṣabiyyāt/al-Ṣibyān (sejenis jin/penyakit *epilepsy*) daripadanya.

Hadis ini dengan lafaz ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dalam *Shu’ab al-Īmān*, Abū Ya’lā, dan lain-lain daripada Yaḥyā bin al-’Alā‘ al-Rāzī daripada Marwān bin Sālim daripada Ṭalḥah bin ’Abd Allāh al-’Uqaylī daripada beliau.

Ibnu Bashrān meriwayatkan hadis ini dengan lafaz;

... نَفَعَتْ عِنْدَ لُقْيِ الْحِسَابِ.

... Pasti akan bermanfaat ketika menemui perbicaraan (di padang Mahsyar).

Yaḥyā bin al-'Alā' *waḍḍā'*. Beliau pernah meriwayatkan dua puluh hadis semata-mata tentang membuka sepatu sebelum makan yang menyebabkan Wakī' mengingkari dan menuduhnya berdusta. Imam Aḥmad mengatakan: Yaḥyā bin al-'Alā' al-Rāzī *kadhdhāb*, *Rāfiḍī*, memalsukan hadis. Begitu juga dengan Ibnu Ḥibbān yang mengatakannya sengaja meriwayatkan hadis-hadis *maqlūbah* daripada rawi-rawi *thiqah*. Ibnu 'Adī mengatakan: hadis-hadisnya *mawḍu'āt*. Al-Nasā'ī, al-Dāraquṭnī, al-Dūlābī, dan al-Fallās menggelarnya *matrūk al-ḥadīth*. Sementara itu, Marwān bin Sālim *munkar al-ḥadīth* sebagaimana yang disebutkan oleh al-Bukhārī, Muslim, al-Baghawī, dan Abū Nu'aym dan dituduh berdusta oleh Abū 'Arūbah dan al-Sājī. Tidak ada seorang pun ulama yang menerima baik mereka berdua. Walhasil, hadis ini juga *mawḍū'*.

Kedua-dua hadis di atas *mawḍū'* dan tidak boleh menjadi *shāhid* untuk menaikkan hadis Ibnu 'Abbās yang *ḍa'īf* kepada *ḥasan*. Antara ulama yang melemahkan kedu-dua hadis tadi ialah al-Bayhaqī, Ibnu al-Qayyim, Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan rakan-rakan. Al-'Irāqī, al-Ḥaythamī, al-Būṣirī, dan al-Munāwī melemahkan hadis Ḥusayn. Tetapi, perbuatan al-Bayhaqī yang sekadar melemahkan dikecam oleh al-Albānī sebagai *tasāhūl* yang sangat kerana baginya, hadis-hadis ini sememangnya *mawḍū'*.

Walaupun hanya terdapat sebuah hadis yang *ḍa'īf* iaitu hadis Abū Rāfi' dalam masalah ini, amalan mengazankan ke telinga bayi yang baru dilahirkan diamalkan secara meluas sejak dahulu. Amalan ini dicatatkan oleh al-Tirmidhī yang mengatakan: *wa al-'amal 'alay-hi*. Kata-kata ini sabit dengan lafaz ini dalam naskah al-Karkhī dan naskah-naskah lain yang disemak oleh Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan rakan-rakan serta yang disalin dalam syarah al-'Irāqī dan *Tuḥfah al-Aḥwadhī*. Ini berbeza dengan yang terdapat dalam naskah-naskah bercetak berupa: amalan

dalam akikah berdasarkan apa yang diriwayatkan daripada Nabi *ṣallā Allāh ʼalay-hi wa-sallama*.

Walaupun hadis ini lemah, jumhur ummah mengamalkannya sehingga zaman sekarang. Para ulama meriwayatkan hadis ini, meletakkan bab yang menunjukkan kelebihan amalan tersebut, dan menggalakkannya. Tidak diketahui ada ulama yang mengingkari atau menuduhnya *bid'ah* kecuali Imam Mālik yang mengingkarinya sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibnu Abī Zayd dalam *al-Nawādir* daripada Ashhab manakala dalam *al-Jāmi' min Mukhtaṣar al-Mudawwanah*, beliau mengatakan Imam Mālik membencinya. Diyakini bahawa sebab Imam Mālik menolak amalan ini adalah kerana beliau memandangnya aneh, tidak diamalkan oleh penduduk Madinah sebagaimana kebiasaannya. Kemungkinan lain, beliau menolak hadisnya lalu menganggapnya tiada asal.

Pendapat ketiga dalam masalah ini, sekadar mengharuskan adalah pendapat al-Ḥaṭṭāb, bermazhab Mālikī dalam *Mawāhib al-Jalīl* berdasarkan kata-katanya: telah menjadi amalan orang ramai. Maka, tidak mengapa. Ini sebagaimana kefahaman Asmāʻ binti Muḥammad Ālu Ṭālib dalam tesis sarjana beliau, *Aḥkām al-Mawlūd fī al-Fiqh al-Islāmī*. Hakikatnya, payah untuk mengatakan pendapat al-Ḥaṭṭāb adalah *ibāḥah muṭlaqah*. Sekurang-kurangnya beliau condong untuk menyunatkannya.

Walau bagaimanapun, selepas Imam Mālik sampai hari ini tidak ada seorang pun ulama meskipun daripada aliran Salafī yang keras membanteras amalan-amalan yang tiada asalnya daripada al-Quran dan sunnah yang sahih menolak amalan ini. Ya, melainkan Syeikh ʼAbd al-Muḥsin al-ʼAbbād yang secara berhati-hati mengatakan: tidak disabitkan hukum dengan hadis ini.

Kebanyakan ulama terikut-ikut dengan panyahihan al-Tirmidhī termasuklah al-Nawawī, Ibnu al-Qayyim, dan Ibnu Bāz. Mungkin mereka tidak tahu ada pendapat seperti pendapat Imam Mālik dalam hal ini yang menyebabkan mereka takut untuk menolaknya. Salim A. Fillah, penulis buku *Bahagianya Merayakan Cinta* pula memilih *tawaqquf* dalam masalah ini. Akan tetapi, beliau menyabitkan khilaf dalam

menentukan kesunnahan amalan ini kepada para ulama dan seakan-akan menyandarkan pendapat tidak sunatnya amalan tersebut kepada al-Dhahabī dan ulama-ulama lain. Kata beliau: para ulama masih berbeza pendapat perihal sunnah azan dan iqamat pada telinga bayi ini. Imam al-Dhahabī meyakini hadis di atas lemah kerana adanya ʼĀṣim bin ʼUbayd Allāh. Ini juga menjadi pendapat beberapa ulama yang lain. Oleh sebab itu, saya tidak berani memastikan. *Wa-Allāh aʼlam bi-al-ṣawāb*, silakan memilih dengan kritis pendapat yang lebih selamat.

Telahan yang dibuat oleh Salim A. Fillah tidak tepat kerana al-Dhahabī contohnya hanya melemahkan satu riwayat hadis tersebut biarpun beliau diyakini akan menolak dua riwayat lain. Tetapi, beliau tidak pernah mengatakannya. Oleh itu, adalah satu kesilapan menyandarkan pelemahan mutlak kepada al-Dhahabī. Selain itu, melemahkan hadis tidak bermakna menolak kandungannya. Apa-apa pun, apa yang disebutkan oleh Mohd Zawawi bin Mohamad dalam tesis sarjana, *Adat Menyambut Kelahiran Bayi dalam Masyarakat Islam di Jajahan Tanah Merah, Kelantan* lebih tepat. Kata beliau: walaupun ada ulama-ulama hadis seperti Ibnu Ḥajar, al-Dhahabī, dan al-Bayhaqī yang mempertikaikan kehujahan hadis yang membolehkan azan di telinga bayi, namun ada ulama-ulama *fiqh* yang memperakui amalan tersebut antaranya seperti Ibnu al-Qayyim, Imam al-Nawawī, ʼAbd al-Karīm Zaydān, dan Salīm/Sālim ʼAlī Rashīd al-Shiblī/al-Shublī.

Namun begitu, kenyataan beliau yang seolah-olah ingin membenarkan amalan berkenaan hanya disebabkan dibolehkan sebahagian ulama adalah perbuatan yang tidak wajar. Untuk memutuskan sesuatu hukuman, hujah dan bukti adalah penentu. Apabila masing-masing mempunyai hujah dan bukti, fikiran perlu diwaraskan untuk menimbang pihak mana yang benar, pihak mana yang salah. Tidak boleh terus dibuat kesimpulan, walaupun pihak sekian menolak amalan ini, pihak sekian menerima amalan ini. Oleh itu, amalan ini diterima.

Dalam perkara ini, Ibnu al-Qayyim dan lain-lain yang menyunatkan azan ke telinga bayi tidak diketahui pernah nampak kecacatan pada hadis yang menjadi sandaran atau tidak. Secara zahirnya, tidak apatah lagi

mereka menukilkan penyahihan al-Tirmidhī tanpa bantahan yang menunjukkan tidak tahu-menahu tentang darjat hadis tersebut sebaliknya berpada dengan hukum yang diberikan oleh al-Tirmidhī. Adapun Ibnu Ḥajar dan lain-lain pula sudah mengkaji hadis ini dan mendapatinya tidak sahih. Oleh itu, hujah adalah kepada pihak yang tahu tentang keadaan sebenar hadis tadi.

Selain itu, beliau juga melakukan dengan memutlakkan penolakan hadis dalam bab ini kepada Ibnu Ḥajar dalam *Taqrīb al-Tahdhīb*. Ini kaedah yang sangat pelik. Benar, Ibnu Ḥajar melemahkan rawinya dalam kitab itu tetapi itu tidak bermakna beliau menolak terus hadis yang diriwayatkannya. Berapa ramai ulama yang menaskan kelemahan seorang rawi tetapi kemudiannya menyahihkan hadisnya? Selain itu, beliau melakukan kesilapan yang sama seperti Salim A. Fillah dengan mengatakan al-Dhahabī melemahkan hadis ini. Beliau menambah nama lain iaitu al-Bayhaqī. Sebenarnya, al-Bayhaqī hanya melemahkan hadis Ibnu ʼAbbās dan al-Ḥusayn bin ʼAlī dan berdiam tentang hadis Abū Rāfiʼ.

Dari sisi lain, kelihatan kejanggalan pada kenyataan Mohd Zawawi kerana beliau membahagikan ulama-ulama yang disebutkannya kepada ulama hadis dan ulama *fiqh*. Al-Bayhaqī, , al-Dhahabī, dan Ibnu Ḥajar dimasukkan ke dalam bahagian ulama hadis manakala Ibnu al-Qayyim, al-Nawawī, Syeikh ʼAbd al-Karīm Zaydān, dan Syeikh Salīm/Sālim ʼAlī Rashīd al-Shiblī/al-Shublī ke dalam bahagian ulama *fiqh*. Jika al-Dhahabī, ʼAbd al-Karīm Zaydān, dan mungkin Salīm/Sālim ʼAlī Rashīd al-Shiblī/al-Shublī benar, mereka seperti yang disebutkan.

Tetapi, mengapa al-Bayhaqī dan Ibnu Ḥajar dinafikan kewibawaannya dalam bidang *fiqh* dan mengapa juga Ibnu al-Qayyim dan al-Nawawī dinafikan penguasaan mereka dalam bidang hadis? Tidakkah kitab *Maʼrifah al-Sunan wa-al-Āthār* karangan al-Bayhaqī dan *Fatḥ al-Bārī* oleh Ibnu Ḥajar sarat dengan ilmu *fiqh* yang menjadi rujukan penting pengamal-pengamal *fiqh* sehingga hari ini? *Al-Manār al-Munīf* tulisan Ibnu al-Qayyim dan *al-Taqrīb wa-al-Taysīr*, bukankah karangan asli ilmu hadis? Ini begitu memusykilkan.

Kemudian, mereka yang tahu hakikat kelemahan hadis Abū Rāfi' seperti Shu'ayb al-Arnaʻūṭ dan rakan-rakan pula berdalihkan adat kebiasaan kaum Muslimin sepanjang masa. Apatah pula, 'Umar bin 'Azīz diriwayatkan mengamalkannya. Tetapi, *athar* ini secara *musnad* tidak dijumpai kata Ibnu Ḥajar. Walau bagaimanapun, besar kemungkinan al-Albānī menolak amalan ini setelah beliau menarik balik penghasanannya. Tetapi, ini cuma andaian berdasarkan keteguhannya membidaahkan amalan yang tidak bersumberkan nas yang sahih.

Asmāʻ Ālu Ṭālib pula selain menjadikan adat kebiasaan umat Islam salaf dan khalaf sebagai alasan untuk memilih pendapat yang menyunatkannya, beliau mendakwa hadis Abū Rāfi' boleh dikuatkan dengan dua hadis berbaki. Menurutnya, kalaulah amalan ini tidak berasas, pasti akan diingkari. Beliau menambah: lebih-lebih lagi, azan ke telinga bayi ada banyak hikmahnya. Akhirnya, beliau mengulas tentang pendapat Imam Mālik:...mungkin tidak sampai dalilnya, atau sampai tetapi tidak sahih.

Pelik, beliau mengatakan 'kalaulah amalan ini tidak berasas, pasti akan diingkari' sedangkan beliau sendiri tahu bahawa Imam Mālik menolak amalan ini. Adakah ini bukan sejenis pengingkaran? Mungkin beliau memahami maksud *karāhah* yang disandarkan kepada Imam Mālik semata-mata makruh. Tetapi, ini satu kesilapan kerana pada tempat lain seperti yang dinukilkan oleh Ibnu Abī Zayd daripada Ashhab, lafaz yang digunakan adalah *wa-ankara* yang jelas menunjukkan *inkār*.

Selain itu, beliau membolehkan penguatan pada hadis Abū Rāfi'. Ini silap. Beliau sendiri menukilkan pendustaan oleh Imam Aḥmad dan al-Bukhārī terhadap rawi bagi kedua-dua hadis. Adakah hadis *muttaham* boleh menguatkan hadis *ḍa'īf*? Mustahil. Kemudian, sokongan beliau terhadap amalan tersebut dengan hikmah-hikmahnya tidak munasabah. Kalau begitu, ulama tidak perlu berbahas panjang tentang bacaan *basmalah* dalam solat kerana banyaknya hikmah membaca *basmalah*. Tetapi, mengapa mereka terus berbincang dan sebahagian daripada mereka memakruhkannya secara jahar mahupun *sirr* dan sebahagian lagi menetapkannya dibaca *sirr* sentiasa? Bukankah basmalah itu baik

diperdengarkan kepada seluruh khalayak seperti bacaan al-Fātiḥah seluruhnya?!

Walau bagaimanapun, dengan ternyatanya kelemahan hadis azan pada telinga bayi, amalan ini masih boleh dilihat dari empat sudut pandangan berdasarkan manhaj ulama dalam bermualamat dengan hadis *ḍa'īf*. Ulama yang menerimanya secara mutlak sudah tentu tidak terkesan dengan kelemahannya kerana hadis sahih dan *ḍa'īf* sama-sama boleh digunakan. Ulama yang menolak secara mutlak pula akan menghukum amalan ini bidaah atau sekurang-kurangnya tidak disunatkan atau disyariatkan.

Sementara itu, ulama yang menerimanya dalam *faḍa'il al-'amal* terbahagi pula kepada dua mengikut tafsiran mereka terhadap *faḍa'il al-'amal* itu sendiri. Mereka yang memahaminya lebihan-lebihan amalan iaitu amalan-amalan sunat akan menyunatkannya kerana amalan ini termasuk dalam cakupan *faḍa'il al-a'māl*. Sebaliknya, mereka yang memahaminya kelebihan-kelebihan amalan tidak mengiktibarkan hadis ini dari segi pensyariatan amalan azan pada telinga bayi walaupun mungkin akan mengiktibarkannya dalam menyatakan kelebihan azan.

Tetapi, disebabkan hadis yang diterima hanyalah hadis Abū Rāfi', sesiapapun tidak boleh mengambil kira kaifiat yang ditunjukkan oleh hadis Ibnu 'Abbās dan Ḥusayn bin 'Alī dengan melakukan azan pada telinga kanan dan iqamat pada telinga kiri atau beriktikad bahawa amalan tersebut boleh menjauhkan bayi daripada jin atau penyakit kecuali berdasarkan dalil dan karenah lain. Ini secara ittifak kerana semua ulama menolak hadis *mawḍū'* atau *ḍa'īf jiddan*. Begitu juga tidak boleh mengadakan kaifiat-kaifiat yang berlawanan dengan zahir hadis tersebut. Sebarang pengubahsuaian adalah *bid'ah*. Amat dikesalkan, para ulama Shāfi'iyyah menaskan penyunatan amalan mengazankan pada telinga kanan dan iqamat pada telinga kiri bayi sedangkan hadisnya palsu. Bukan itu sahaja, ada juga yang menambah bacaan surah al-Ikhlāṣ selepas azan dan iqamat. Tetapi, pendapat mereka tidak dihiraukan selepas mengetahui kepalsuan hadis yang mereka gunakan.

Menamakan Bayi

Memberi nama adalah *ḍarūrī* yang menjadi amalan seluruh masyarakat dunia dan tidak khusus kepada Islam sahaja. Manusia memerlukan nama untuk menjadi alat pengenalan diri. Dengan nama, seseorang dirujuk, dikenali, dicamkan supaya tidak tertukar dengan orang lain.

Sungguhpun begitu, Islam sebagai manhaj hidup yang syumul mempunyai panduan tersendiri dalam hal ini. Panduan tersebut khusus pada waktu dan rupa nama yang diberikan.

Tentang waktu, beberapa hadis menunjukkan hari ketujuh kelahiran adalah masa terbaik untuk menetapkan nama anak. Hadis yang paling masyhur dalam bab ini ialah:

> كُلُّ غُلاَمٍ رَهِينَةٌ بِعَقِيقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ وَيُحْلَقُ وَيُسَمَّى.
>
> Setiap anak tertebus dengan mengakikahkannya; disembelih sempenanya pada hari ketujuhnya (kelahiran), dicukur (rambut), dan diberikan nama.

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasāʻī, Ibnu Mājah, dan Aḥmad daripada Qatādah bin Di'āmah daripada al-Ḥasan al-Baṣrī daripada Samurah bin Jundub dengan lafaz Abū Dāwūd. Semua riwayat menyebutkan *maḥall shāhid* iaitu *wa-yusammā* kecuali riwayat Hammām bin Yaḥyā daripada Qatādah dengan lafaz;

> ... وَيُدَمَّى...
>
> ... Dan didarahkan...

Riwayat Hammām ini dianggap waham oleh Abū Dāwūd yang meriwayatkannya kerana bercanggah dengan riwayat-riwayat lain. Aḥmad juga meriwayatkan lafaz ini tetapi tanpa menggugurkan *wa-yusammā*. Shu'ayb al-Arnaʻūṭ dan rakan-rakan menyokong penyalahan terhadap Hammām dan menganggapnya berasal daripada penceritaan Qatādah tentang adat Arab jahiliah yang mendarahkan kepala bayi. Hammām terkeliru dan menyangkanya termasuk dalam hadis. Ibnu

Ḥajar mempertikaikan pewahaman oleh Abū Dāwūd kerana terdapat riwayat yang menggabungkan antara *wa-yusammā* dengan *wa-yudammā* selain Qatādah sendiri ditanyakan secara jelas cara mendarahkan kepala bayi. Al-Albānī tidak bersetuju dan menjawab bahawa persoalan di sini bukan tentang penukaran *wa-yusammā* dengan *wa-yudammā* tetapi penambahan *wa-yudammā* dalam hadis yang tidak disebutkan oleh murid-murid Qatādah yang lain.

Tentang hadis Samurah daripada riwayat-riwayat lain daripada Qatādah, Qatādah *mudallis* seperti yang dinaskan oleh Ibnu Ḥibbān, al-Dhahabī, Ibnu Ḥajar, dan al-Sayūṭī sedangkan beliau meriwayatkannya secara *'an'anah*. Tetapi, terdapat *mutāba'ah* oleh Ash'ath sebagaimana dalam riwayat al-Ṭaḥāwī dalam *Syarḥ Mushkil al-Āthār* daripada Bakkār bin Qutaybah daripada Qurasyh daripada Ash'ath tetapi *mursal*. Bakkār bin Qutaybah *thiqah ma'mūn* kata al-Ḥākim. Abū Dāwūd juga menyebutkan riwayat Ash'ath ini tetapi secara *mu'allaq*. Selain Ash'ath, terdapat satu lagi *mutāba'ah* untuk riwayat Qatādah iaitu riwayat Iyās bin Daghfal tetapi Abū Dāwūd hanya menyebutkannya secara *mu'allaq* dan tidak ditemui sanadnya dalam mana-mana kitab lain. Meskipun begitu, riwayat Ash'ath cukup untuk menyokong *'an'anah* Qatādah di sini.

Pada masa yang sama, al-Ḥasan juga *mudallis* seperti yang dinaskan oleh al-Dhahabī, Ibnu Ḥajar, dan Burhān al-Dīn al-Ḥalabī selain kerap melakukan *irsāl khafī* dan beliau meriwayatkan hadis ini secara *'an'anah*. Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Bashshār 'Awwād mengatakan *tadlīs* al-Ḥasan bermasalah jika daripada sahabat tetapi tidak jika daripada tabiin. Samurah sahabat. Sebenarnya, beliau dinafikan *samā'* daripada Samurah oleh Shu'bah dalam satu riwayat, Yaḥyā al-Qaṭṭān, Yaḥyā bin Ma'īn, al-Bardījī, dan lain-lain.

Bahkan, ramai ulama memang meragui *samā'* beliau daripada Samurah sama ada kerana *tadlīs* atau *irsāl khafī* sehingga Ibnu Sīrīn terpaksa meminta Ḥabīb bin al-Shahīd bertanyakan al-Ḥasan daripada siapakah ia mendengar *ḥadīth al-'aqīqah/hadīthu-hu fī-al-'aqīqah*. Jawabnya, daripada Samurah sendiri. Jawapan ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī, al-

Tirmidhī, dan al-Nasā‘ī. Akan tetapi, Yaḥyā al-Qaṭṭān sekadar terdiam mendengar riwayat tersebut. Adapun al-Bardījī, beliau menganggapnya waham dan mencacatkannya dengan *tafarrud* Quraysh bin Anas, murid Ḥabīb. Sungguhpun begitu, sebahagian ulama seperti ’Alī bin al-Madīnī dan Shu’bah dalam satu riwayat diikuti oleh al-Bukhārī, al-Tirmidhī, dan al-Ḥākim menyahihkan *samā’* al-Ḥasan daripada Samurah. Maka, berdasarkan riwayat Ḥabīb dengan sokongan pendapat sebahagian ulama, *samā’* al-Ḥasan daripada Samurah diterima.

Sebenarnya, riwayat Ḥabīb dapat menjadi *mutābi’* kepada riwayat Qatādah dan Ash’ath tetapi disebabkan riwayat tersebut tidak menyebut dengan jelas *maḥall al-shāhid*, hal ini diragui. Walau bagaimanapun, tidak ada riwayat lain tentang akikah daripada al-Ḥasan. Oleh itu, diyakini bahawa yang dimaksudkan dengan *ḥadīth al-’aqīqah/hadīthu-hu fī-al-’aqīqah* adalah hadis ini. Dengan ini, hadis ini dianggap hasan dan tidak jauh kalau dikatakan sahih sekalipun. Al-Bukhārī juga menerima hadis ini tetapi tidak dimasukkan ke dalam *Ṣaḥīḥ* kerana tidak menepati syaratnya. Buktinya, beliau mengamalkan hadis ini dengan mengadakan *Bāb Tasmiyah al-Mawlūd Ghadāh Yūladu li-Man Lam Yu’aqqa ’an-hu wa-Taḥnīki-hi*.

Al-Tirmidhī, al-Ḥākim, ’Abd al-Ḥaqq al-Ishbīlī, Ibnu Ḥajar, al-Albānī, Shu’ayb al-Arna‘ūṭ dan rakan-rakan menyahihkan hadis ini tanpa sedikit pun membincangkan *tadlīs* Qatādah. Hadis ini ada dicacatkan oleh Ibnu Ṭāhir tetapi dengan sanad lain iaitu daripada Yaḥyā bin Abū Muṭī’ daripada Qatādah kerana *tafarrud* Yaḥyā. *Ta’līl* ini tidak kena kerana terdapat *mutāba’ah* seperti yang akan disebutkan.

Walaupun hadis ini bertaraf *maqbūl*, *dalālah* penamaan pada hari ketujuh tidak kuat kerana tidak dapat menghubungkan *maḥall al-shāhid* iaitu *wa-yusammā* dengan penyataan hari ketujuh kecuali jika berdasarkan riwayat Sa’īd bin Abū ’Arūbah, Shu’bah bin al-Ḥajjāj, dan Hammām bin Yaḥyā yang diriwayatkan oleh Aḥmad dan Rawḥ bin ’Ubādah yang diriwayatkan oleh al-Ṭaḥāwī yang jelas menunjukkan penepatan waktu penamaan iaitu pada hari ketujuh. Masing-masing menyebutkan;

... وَيُسَمَّى فِيهِ...

... Dan dinamakan padanya (hari ketujuh)...

Dan;

... فَتُذْبَحُ عَنْهُ وَيُسَمَّى وَيُحْلَقُ رَأْسُهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ.

... Maka, disembelihkan sempenanya, diberikan nama, dan dicukur kepalanya pada hari ketujuh.

Tetapi, semua riwayat tadi daripada Qatādah sedangkan riwayat beliau bermasalah kerana *tadlīs*. Walaupun mempunyai sokongan, sokongan bukan pada kejelasan penepatan waktu penamaan. Persoalan ini juga telah dihadapi oleh al-Ṭaḥāwī sendiri. Beliau cuba mencari riwayat yang jelas menunjukkan pensyariatan menamakan bayi pada hari ketujuh dan akhirnya menemui riwayat tadi. Tetapi, beliau sendiri mengakui bahawa riwayat tersebut lemah kerana *samā'* Rawḥ daripada Sa'īd selepas *ikhṭilāṭ* justeru beliau menjadikan riwayat Aḥmad bin Shu'ayb daripada Sa'īd sebagai ganti. Riwayat tersebut dengan lafaz;

...تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ وَيُحْلَقُ وَيُسَمَّى.

... Disembelih sempenanya pada hari ketujuhnya (kelahiran), dicukur (rambut), dan diberikan nama.

Malangnya, riwayat ini tidak layak menjadi dalil kerana tidak ada *maḥall shāhid* yang dimaksudkan. Seolah-olah terlupa dengan tujuan asal iaitu mencari riwayat yang jelas menunjukkan penamaan pada hari ketujuh oleh rawi yang mendengar sebelum *ikhṭilāṭ*, al-Ṭaḥāwī mengalihkan perhatian kepada riwayat Quraysh tadi dan mendakwa riwayat Aḥmad bin Shu'ayb ini adalah yang dimaksudkan dalam riwayat Quraysh sekali gus riwayat Aḥmad bin Shu'ayb menjadi sahih.

Selain hadis Samurah, terdapat tiga hadis lain yang mempunyai *dalālah* yang jelas iaitu hadis datuk 'Amr bin Shu'ayb, hadis 'Ā'ishah, dan Ibnu 'Abbās. Hadis 'Amr bin Shu'ayb begini, katanya:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِتَسْمِيَةِ الْمَوْلُودِ يَوْمَ سَابِعِهِ وَوَضْعِ الأَذَى عَنْهُ وَالْعَقِّ.

Bahawasanya Nabi *ṣallā Allāh ’alay-hi wa-sallama* menyuruh menamakan bayi pada hari ketujuhnya, menanggalkan kotoran daripadanya, dan berakikah.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dan Ibnu Abī al-Fawāris daripada Muḥammad bin Isḥāq daripada ’Amr bin Shu’ayb daripada ayahnya, Shu’ayb bin Muḥammad daripada datuknya. Diriwayatkan juga oleh Ibnu Abī Shaybah menerusi Ibnu Isḥāq daripada ’Amr bin Shu’ayb secara *maqṭū’*.

Ibnu Isḥāq *mudallis* dan beliau meriwayatkan secara *’an’anah*. Selain itu, ’Amr bin Shu’ayb tidak menjelaskan siapakah datuk beliau yang dimaksudkan kerana kata al-Dāraquṭnī: apabila beliau mengatakan (meriwayatkan) daripada ayahnya daripada datuknya, diragukan adakah datuknya adalah datuk atas (moyang) atau datuk bawah (datuk) sekiranya beliau tidak menjelaskannya. Jika beliau menjelaskan, maka sahih. Datuk bawah ’Amr bukan sahabat tetapi tabiin. Kalau yang dimaksudkan adalah datuk bawah, hadis ini hukumnya *mursal*. ’Alī bin al-Madīnī dan Abū Dāwūd pula menolak riwayat ’Amr dengan sanad ini iaitu daripada ayah daripada datuknya.

Oleh itu, hadis ini dihukum *ḍa’īf*. Al-Tirmidhī pun tidak menyahihkannya tetapi sekadar mengatakan hasan *gharīb*. Al-Albānī menghasankannya. Mungkin sekadar *li-ghayri-hi*. Shu’ayb al-Arna‘ūṭ dan rakan-rakan pula melemahkannya tetapi menaikkannya kepada sahih *li-ghayri-hi* dengan hadis Samurah.

Walau bagaimanapun, hadis ini sama dengan hadis Samurah. Cuma, hadis Samurah tidak menyebutkan *waḍ’ al-adhā ’an-hu* tetapi menyebut tentang mencukur kepala. Tetapi, ini boleh dijamakkan dengan mentafsirkan *waḍ’ al-adhā ’an-hu* dengan mencukur kepala. Tafsiran ini dibuat oleh al-Ḥasan al-Baṣrī sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, oleh Ibnu Sīrīn oleh Aḥmad dengan sanad yang masing-masing disahihkan oleh al-Albānī dan Shu’ayb al-Arna‘ūṭ, dan oleh Abū Ḥafṣ al-

Abbār dalam riwayat Ibnu Abī al-Fawāris serta dijazamkan oleh al-Aṣma'ī. Ibnu al-Athīr pula berpendapat, makna mentafsirkan *waḍ' al-adhā 'an-hu* adalah menanggalkan kesan-kesan kelahiran pada tubuh tetapi tafsiran ini tidak dikongsi oleh ulama lain. Ibnu Ḥajar pula berpendapat, maknanya umum meliputi semua perbuatan menghilangkan kotoran daripada tubuh bayi.

Jika mencukur kepala adalah maknanya yang tepat, tidak syak lagi bahawa hadis Samurah dan hadis ini adalah hadis yang sama. Mungkin datuk bawah atau datuk atas masing-masing mendengarnya daripada Samurah, orang lain, atau Rasulullah *ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama* sendiri dengan lafaz Samurah lalu meriwayatkannya dengan makna. Ini bermakna, penetapan hari ketujuh dalam hadis ini hanyalah berdasarkan tafsiran tabiin atau sahabat terhadap hadis Samurah. Ini berkemungkinan berlaku. Tafsiran tidak sama dengan nukilan. Tafsiran berdasarkan ijtihad, nukilan berdasarkan riwayat. Sebagaimana tidak boleh menguatkan hadis *ḍa'īf* dengan pendapat sahabat, begitu juga tidak boleh menjadikan hadis ini sebagai *shāhid* bagi penetapan waktu menamakan bayi dalam hadis Samurah. Ini jika hadis ini sahih sampai kepada datuk 'Amr. Tetapi, hadis ini hanya sahih kepada Ibnu Isḥāq.

Tambahan pula, didapati riwayat Ibnu Abī Shaybah yang *maqṭū'* pada 'Amr bin Shu'ayb lebih sahih daripada riwayat al-Tirmidhī dan Ibnu Abī al-Fawāris. Antara Ibnu Abī Shaybah dengan Ibnu Isḥāq hanyalah 'Abbād bin al-'Awwām yang *thiqah* sementara antara al-Tirmidhī dan Ibnu Abī al-Fawāris dengan Ibnu Isḥāq terdapat beberapa rawi. Dalam riwayat al-Tirmidhī ada Sharīk al-Nakha'ī yang bermasalah. Guru Ibnu Abī al-Fawāris, Muḥammad pula tidak dikenali. Mungkin beliau adalah Ibnu Abī al-Fawāris sendiri kerana beliau memang bernama Muḥammad. Abū Ḥafṣ al-Abbār pula tidak ditemui pernah mendengar satu pun hadis daripada Ibnu Isḥāq. Jadi, mungkin berlaku *inqiṭā'* di sini. Jika tidak pun, sanad Ibnu Abī al-Fawāris tetap *nāzil* dan dikemudiankan berbanding riwayat Ibnu Abī Shaybah kerana terdapat tiga rawi sebelum Ibnu Isḥāq.

Menjadi amalan para ulama mencacatkan hadis *marfū'* dan *mawṣūl* apabila didapati terdapat riwayat lain secara *mawqūf* atau *mursal*. Jadi, sepatutnya hadis datuk 'Amr bin Shu'ayb menerima *ta'līl* dengan wujudnya riwayat *maqṭū'* ini. Jika tidak pun, riwayat Ibnu Isḥāq dikira *muḍṭarib* kerana kedua-dua wajah riwayat sama-sama sahih. Ini tidak pelik. Ibnu Isḥāq bukannya *thiqah*, tetapi *ṣadūq* kalaupun tidak *ḍa'īf* dan *kadhdhāb* sebagaimana yang dikatakan oleh Mālik, al-A'mash, Sufyān bin 'Uyaynah, dan Yaḥyā al-Qaṭṭān.

Jika benar riwayat Ibnu Abī Shaybah *maḥfūẓ* daripada Ibnu Isḥāq, riwayat ini langsung tidak menjejaskan penerangan sebelum ini kerana tidak ada penetapan waktu penamaan yang dikehendaki. Lafaznya berbunyi;

> أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِالْعَقِيقَةِ يَوْمَ السَّابِعِ لِلْمَوْلُودِ وَوَضْعِ الأَذَى وَتَسْمِيَتِه.
>
> Bahawasanya Nabi *ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama* menyuruh melakukan akikah pada hari ketujuh untuk bayi, menanggalkan kotoran, dan menamakannya.

Dalam hadis 'Āʿishah pula, beliau mengatakan:

> عَقَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَسَنٍ وَحُسَيْنٍ يَوْمَ السَّابِعِ وَسَمَّاهُمَا وَأَمَرَ أَنْ يُمَاطَ عَنْ رَأْسِهِ الأَذَى.
>
> Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* melakukan akikah untuk Ḥasan dan Ḥusayn pada hari ketujuh, menamakan mereka, dan memerintahkan agar kotoran ditanggalkan daripada kepalanya.

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Ḥibbān, al-Bayhaqī, dan al-Ḥākim daripada 'Abd Allāh bin Wahb daripada Muḥammad bin 'Amr daripada Ibnu Jurayḥ daripada Yaḥyā bin Sa'īd daripada 'Amrah daripada beliau. Ibnu Jurayḥ *mudallis* seperti yang dinaskan oleh al-Dāraquṭnī dan Ibnu Ḥibbān. Mālik mengatakannya *ḥāṭib layl*. Beliau meriwayatkan hadis ini secara *'an'anah*. Oleh itu, walaupun hadis ini disahihkan oleh Ibnu

Ḥibbān dan al-Ḥākim, dihasankan oleh al-Albānī, Shu’ayb al-Arna‘ūṭ dan rakan-rakan, hadis ini dihukum *ḍa’īf*.

Hadis terakhir - kiranya - dalam bab ini, hadis Ibnu ’Abbās berbunyi begini:

> سَبْعَةٌ مِنَ السُّنَّةِ فِي الصَّبِيِّ يَوْمَ السَّابِعِ يُسَمَّى وَيُخْتَنُ وَيُمَاطُ عَنْهُ الأَذَى وَتُثْقَبُ أُذُنُهُ وَيُعَقُّ عَنْهُ وَيُحْلَقُ رَأْسُهُ وَيُلَطَّخُ بِدَمِ عَقِيقَتِهِ وَيُتَصَدَّقُ بِوَزْنِ شَعْرِهِ فِي رَأْسِهِ ذَهَباً أَوْ فِضَّةً.
>
> Tujuh perkara daripada sunnah tentang bayi pada hari ketujuh: menamakannya, mengkhatankan, menanggalkan kotoran daripadanya, melubangkan telinganya, mengakikahnya, mencukur kepalanya, melumurkan darah (haiwan) akikah, dan bersedekah dengan emas atau perak seberat rambutnya.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī dalam *al-Awsaṭ* daripada Aḥmad bin al-Qāsim daripada ayahnya dan ’Īsā bin al-Musāwir daripada Rawwād bin al-Jarrāḥ daripada ’Abd al-Malik bin Abū Sulaymān daripada ’Āṭā‘ daripada beliau. Rawwād bin al-Jarrāḥ *ṣadūq* pada asalnya tetapi kemudiannya bercelaru dan banyak meriwayatkan hadis-hadis *munkar*. Jadi, hadis ini *ḍa’īf jiddan*. Ibnu Ḥajar mengatakan terdapat kelemahan pada sanadnya. Al-Albānī pula mengatakan: *munkar* dengan pelengkap/penutup ini.

Sungguhpun begitu, inilah sunnah yang difahami oleh ulama sebagai menentukan hari ketujuh sebagai hari yang disunatkan menamakan bayi. Walaupun tidak kuat dari segi *dalālah* kerana ketiadaan riwayat sahih yang jelas menunjukkan ketetapan hari ketujuh sebagai hari menamakan bayi, riwayat yang sahih masih mempunyai kemungkinan untuk menunjukkan demikian. Oleh sebab itulah, ulama menjadikan hadis ini dengan semua riwayat-riwayat yang disebutkan sebagai dalil menyunatkan penamaan pada waktu tersebut.

Sebenarnya, penetapan hari ketujuh sebagai waktu penamaan bersalahan dengan perbuatan Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama*

yang menamakan anak baginda keesokan hari kelahiran sebagaimana dalam sabda baginda:

وُلِدَ لِيَ اللَّيْلَةَ غُلاَمٌ فَسَمَّيْتُهُ بِاسْمِ أَبِى إِبْرَاهِيمَ.

> Semalam, aku dilahirkan anak lelaki maka aku namakannya dengan nama ayahku, Ibrāhīm.

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim, Abū Dāwūd, dan Aḥmad daripada Sulaymān bin al-Mughīrah daripada Thābit bin Aslam al-Bunānī daripada Anas bin Mālik.

Tentang zahir *ta'āruḍ* yang berlaku, jumhur menanggung perkataan baginda berdasarkan *afḍaliyyah* sementara perbuatan baginda berdasarkan keharusan. Terdapat sebahagian ulama yang memahami perbuatan baginda sebagai satu keutamaan. Oleh itu, mereka turut menggalakkan penamaan pada hari pertama di samping pada hari ketujuh. Pendapat ini dipilih oleh al-Nawawī.

Sekumpulan ulama pula menganggap galakan yang terdapat dalam sunnah *qawliyyah* khusus untuk bayi yang tidak dirancang untuk diakikahkan pada hari ketujuh. Jika tidak, digalakkan menamakannya pada hari tersebut. Ini adalah pendapat al-Bukhārī dan Ibn al-Muhallib. Al-Ṭaḥāwī ada memberikan pendapat tetapi kata-katanya tidak dapat difahami dengan baik. Walau bagaimanapun, tidak ada seorang pun ulama diketahui mengharamkannya pada waktu-waktu lain sama ada antara hari pertama dengan hari ketujuh atau selepas hari ketujuh. Akan tetapi, kalaulah benar sunnah *qawliyyah* yang disebutkan tadi tidak sahih, tidak ada *istiḥbāb* yang didakwa kecuali oleh ulama-ulama yang mengamalkan hadis *ḍa'īf* dalam menyabitkan amalan-amalan sunat.

Tentang zat nama itu sendiri, Islam meletakkan panduan istimewa untuk memilihnya. Asas penamaan dalam Islam adalah memperelokkannya. Tetapi, perlu diketahui bahawa hadis Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* yang jelas tentangnya tidak sahih iaitu:

إِنَّكُمْ تُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ فَأَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ.

> Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah-ayah kalian. Oleh itu, perelokkan nama-nama kalian.

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, Aḥmad, al-Bayhaqī, al-Dārimī, dan lain-lain daripada Hushaym daripada Dāwūd bin ʼAmr daripada ʼAbd Allāh bin Abū Zakariyyāʻ daripada Abū al-Dardāʻ.

Kata Abū Dāwūd selepas meriwayatkan hadis ini: Ibnu Abī Zakariyyāʻ tidak sempat dengan Abū al-Dardāʻ. Maka, hadis ini *munqaṭiʼ* dan *ḍaʼīf*. Inilah pendapat al-Albānī, Shuʼayb al-Arnaʻūṭ dan rakan-rakan. Ibnu Ḥibbān pula menyahihkannya dengan memasukkannya ke dalam *Ṣaḥīḥ* beliau sementara al-Nawawī dan al-Sayūṭī masing-masing mengatakannya *jayyid* dan hasan. Tetapi, ini silap kerana *inqiṭāʼ* dalam hadis ini zahir melainkan al-Nawawī memaksudkan *jayyid* di sini sebagai *ḍaʼīf* yang ringan.

Sedikit tentang penyebutan nama pada hari kiamat. Orang awam kebanyakannya beriktikad, manusia akan dipanggil kelak dengan berbinkan ibu, bukan berbinkan ayah seperti di dunia. Sebenarnya, iktikad ini tidak ada asasnya melainkan kefahaman yang silap terhadap ayat 71, surah al-Isrāʻ dan pegangan dengan sebuah hadis *daʼīf jiddan* yang berbunyi:

> يُدْعَى النَاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ بِأُمَّهَاتِهِمْ [سَتْرًا] مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ.
>
> Pada hari kiamat, manusia akan dipanggil dengan (nama) ibu-ibu mereka [sebagai penutupan] oleh *Allah ʼazza wa-jalla* terhadap (aib-aib) mereka.

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu ʼAdī daripada Muḥammad bin Muḥammad al-Juhanī daripada ʼAlī bin Bishr daripada Isḥāq bin Ibrāhīm al-Ṭabarī daripada Marwān daripada Ḥumayd al-Ṭawīl daripada Anas bin Mālik. Diriwayatkan juga oleh al-Daylamī dalam *Firdaws al-Akhbār* daripada ʼĀʻishah secara *muʼallaq*.

Isḥāq bin Ibrāhīm ini *munkar al-ḥadīth*, *muttaham bi-al-waḍ'*. Ibnu al-Jawzī memasukkan hadis ini ke dalam *al-Mawḍū'āt* dan mengatakan: tidak sahih. Menurut kaedah yang dijelaskan oleh Syeikh 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah dalam mukadimah semakan *al-Maṣnū'* oleh Mullā 'Alī al-Qārī, istilah ini apabila disebutkan dalam kitab *mawḍū'āt* maknanya hadis yang dimaksudkan *mawḍū'*, bukan sekadar hasan atau *ḍa'īf*. Selain beliau, al-Albānī juga mengatakannya *mawḍū'*.

Baiklah, kembali mengenai memperelokkan nama. Walaupun hadis yang disebutkan tidak sahih, Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* dalam banyak hadis menukarkan nama yang tidak elok kepada yang lebih elok. Antaranya, Rasululllah menukarkan al-'Āṣī (perderhaka) kepada Muṭī' (yang taat) dan 'Āṣiyah (penderhaka) kepada Jamīlah (si cantik). Kedua-duanya diriwayatkan oleh Muslim. Kadang-kadang, baginda menukarkan nama yang elok kepada nama yang lebih elok seperti 'Azīz (tunggal/mulia) kepada 'Abd al-Raḥmān (hamba al-Raḥmān) sebagaimana dalam *Musnad Aḥmad* dan *Mustadrak al-Ḥākim*. Disahihkan oleh al-Ḥākim, al-Albānī, Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan rakan-rakan. Semua ini sudah cukup menunjukkan kepentingan memperelokkan nama.

Termasuk dalam memperelokkan nama adalah memastikan nama yang diberikan mempunyai nilai sama ada dari segi makna atau sejarahnya. Yang dimaksudkkan 'mempunyai nilai dari segi makna' adalah mempunyai maksud dari segi bahasa, bukan nama yang tidak mempunyai sebarang maksud seperti Khayrūl dan 'Izzānī atau nama-nama yang disalahejakan seperti Derahman. Antara nama-nama yang terbaik sebagaimana yang disebutkan oleh Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* ialah 'Abd Allāh dan 'Abd al-Raḥmān. *Qiyās* nama-nama ini adalah setiap nama yang berawalkan 'Abd yang dihubungkan dengan nama-nama Allah. Tetapi, perlu disemak sama ada nama-nama berkenaan benar-benar nama Allah atau tidak kerana sering kali berlaku kesalahan di sini. Contohnya, 'Abd al-Mawjūd (hamba Yang Maha Wujud). Al-Mawjūd bukan nama Allah.

Dengan itu, sewajarnya diperhatikan maksud perkataan-perkataan yang ingin dipilih kerana bimbang tidak sesuai dijadikan nama atau tidak sepadan dengan jantina sehingga boleh menimbulkan keaiban apabila digunakan di tempat-tempat lain. Contohnya, Sītī (puan) dan Ānisah (cik) serta menggunakan nama Maysarah untuk perempuan. Maulana ʼAṣrī menolak Nūr untuk perempuan, katanya *ism mudhakkar*. Pendapat ini kurang tepat kerana banyak *ism mudhakkar* pada asal letaknya seperti Zaynab dan Hind digunakan juga untuk perempuan. Jadi, Nūr boleh digunakan untuk perempuan dengan syarat penggunaannya kepada perempuan meluas seperti di Malaysia sama seperti Zaynab dan Ibtisām dalam kalangan Arab.

Selain itu, nama-nama yang dipilih tidak semestinya dalam bahasa Arab, dalam bahasa Melayu, Parsi dan bahasa-bahasa lain seperti Melor, Susilo (budi pekerti yang baik), dan Fayrūz (sejenis batu berharga) pun dibenarkan selagi tidak membawa pengaruh yang buruk seperti pengaruh Barat dan agama lain sebagaimana nama Micheal (asalnya Mikāʻīl), Maria (asalnya Maryam), George, dan Suzan. Ini untuk mengelakkan *tashabbuh*, *walāʻ*, atau *taqlīd* kepada adat musuh-musuh Islam. Mereka yang benci kepada kekufuran pasti membencikan segala yang berkaitan dengannya. Namun begitu, larangan ini tidaklah sampai memaksa mualaf yang mengenakan nama-nama seumpamanya menukar nama mereka kerana *ʼillah* hilang atau *yughtafaru fī al-baqāʻ mā lā yughtafaru fī al-ibtidāʻ*. Nama-nama yang mencerminkan ajaran agama lain seperti John (nama tokoh Kristian) dan Krishna (dewa Hindu) diharamkan secara mutlak sama seperti diharamkan memakai pakaian yang menjadi syiar mereka.

Bertentangan dengan ini adalah setiap nama yang buruk dan jelek seperti Zānī (penzina), Rāfiḍah (penentang/Shīʼah Rāfiḍah), dan Buang. Nama-nama yang mempunyai dua makna, buruk dan baik boleh diberikan dengan memaksudkan makna yang baik. Tetapi, jika makna yang buruk lebih nyata seperti nama Taqiyyah (berpura-pura/orang yang bertakwa) dan Isrāʻīl (Nabi Yaʼqūb *ʼalay-hi al-salām*/negara Israel) seelok-eloknya dielakkan.

‘Mempunyai nilai dari segi sejarah’ pula seperti nama-nama nabi, para sahabat, dan tokoh-tokoh agama. Kebanyakan nabi bukan daripada kalangan Arab. Oleh itu, nama-nama mereka tidak diketahui maksudnya apatah lagi setelah dialih bahasa ke dalam bahasa Arab. Walaupun demikian, nama-nama tersebut tetap elok digunakan kerana masih merujuk kepada mereka. Juga tidak menjadi kesalahan menamakan anak dengan nisbah ulama yang pada asalnya merujuk kepada keturunan atau tempat seperti Shāfi’ī, Ghazālī, dan Nawawī kerana yang dimaksudkan melalui nama tersebut adalah ulama-ulamanya bukan maksudnya dari segi bahasa. Ini bersalahan dengan pendapat Maulana ’Aṣrī.

Amalan mengambil nama-nama nabi dan para sahabat ini telah menjadi adat umat Islam. Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* sendiri menamakan anak baginda, Ibrāhīm sempena nama moyang baginda, Nabi Ibrāhīm. Cuma, perlu ditekankan di sini tentang kepentingan menyelidiki kebenaran sejarah yang selalu dihubungkan dengan sesuatu nama. Contohnya, Zulaykhā yang dikatakan menjadi isteri Nabi Yūsuf *’alay-hi al-salām* yang sangat solehah, Muṭī’ah yang menjadi wanita pertama masuk syurga, dan ’Ayn al-Marḍiyyah, ketua bidadari. Semua ini khususnya berkenaan Muṭī’ah dan ’Ayn al-Marḍiyyah adalah dusta. Ṭāhā dan Yāsīn yang dipercayai sebagai nama Rasulullah sehingga dijadikan nama anak juga perlu dikaji semula sejauh mana kebenaran dakwaan tersebut. Ibn al-Qayyim menafikan kesahihannya.

Walaupun begitu, tidak semua nama yang dipandang elok oleh manusia dibenarkan oleh Islam. Hal ini disebabkan nama-nama berkenaan bersifat melampau dan menyamai nama-nama atau sifat-sifat Allah. Antara nama yang bersifat melampau adalah Sayyid al-Nās (penghulu manusia), Khayr al-Nisā‘ (sebaik-baik wanita), Jār Allāh, Khalīl Allāh (kekasih Allah), dan Rūḥ Allāh (roh Allah). Apatah pula, Khalīl Allāh dan Rūḥ Allāh adalah gelaran khusus untuk Nabi Ibrāhīm dan Nabi ’Īsā yang tidak boleh sewenang-wenangnya dijadikan nama oleh orang lain. Termasuk dalam bab ini juga nama-nama yang berisi *tazkiyah* kepada pemakainya seperti Mukhliṣ, Muttaqī, Taqī, dan Mubārak. Al-Bājī dalam

al-Muntaqā menjelaskan bahawa *tazkiyah* yang dimaksudkan adalah dari segi agama.

Nama-nama yang menyamai nama-nama Allah pula adalah seperti Raḥmān, Qadīr, dan Jabbār. Yang dimaksudkan di sini adalah nama-nama khusus untuk Allah. Nama-nama seperti Nūr, Ḥakīm, dan Ḥāfiẓ yang tidak khusus kepada Allah boleh diambil sebagai nama.

Sementara itu, terdapat sejumlah nama yang tidak dibenarkan dalam Islam iaitu nama-nama yang bercanggah dengan akidah Islam seperti ʼAbd Manāf (hamba berhala Manāf), ʼAbd al-Nabī (hamba Nabi *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama*), ʼAbd al-Ḥusayn (hamba al-Ḥusayn), dan Ghulām Aḥmad (hamba/budak suruhan Aḥmad *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama*). Perlu diberi perhatian, nama ʼAbd al-Muṭṭalib yang masyhur. Jumhur ulama tidak mengharuskan nama ini. Segelintir ulama membolehkannya dengan alasan, Rasulullah *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama* pernah menggucapkannya dalam syair beliau:

أَنَا النَّبِيُّ لاَ كَذِبْ * أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبْ.

Aku adalah Nabi, bukan dusta. Aku anak ʼAbd al-Muṭṭalib.

Hujah ini ditolak oleh jumhur kerana baginda hanya menyebutnya dan ini tidak semestinya menunjukkan reda. Sama seperti disebut ʼAbd Shams untuk merujuk kepada moyang Abū Sufyān atau Āyat Allāh sebagai gelaran palsu al-Khumaynī bukan bererti kita memperakukan penggunaan nama dan gelaran tersebut.

Selain nama-nama yang disebutkan, terdapat nama-nama yang baik tetapi dilarang secara khusus oleh Rasulullah *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama* iaitu Rabāḥ (keuntungan), Yasār (kemudahan), Aflaḥ (kejayaan), dan Nāfiʼ (berfaedah) melalui sabda baginda yang diriwayatkan oleh Samurah bin Jundub :

لاَ تُسَمِّ غُلاَمَكَ رَبَاحًا وَلاَ يَسَارًا وَلاَ أَفْلَحَ وَلاَ نَافِعًا.

Janganlah engkau namakan bayimu dengan Rabāḥ, Yasār, Aflaḥ, dan Nāfiʼ.

Hadis ini dengan lafaz ini diriwayatkan oleh Muslim dalam salah satu riwayatnya daripada jalan al-Rukayn bin al-Rabī’ daripada al-Rabī’ bin ’Umaylah daripada beliau. Dalam riwayat lain yang juga diriwayatkan oleh Muslim menerusi jalan Manṣūr bin al-Mu’tamir daripada Hilāl bin Yasāf daripada al-Rabī’ bin ’Umaylah, Nāfi’ digantikan dengan Najīḥ. Ada juga riwayat yang menyebutkan Nāfi’ dan Najīḥ bersama seperti riwayat al-Ṭabarī dalam *Tahdhīb al-Āthār* tetapi sanadnya *ḍa’īf* malah *munkar* dengan riwayat Muslim melalui jalan Hilāl bin Yasār yang menyebutkan:

... إِنَّمَا هُنَّ أَرْبَعٌ فَلاَ تَزِيدُنَّ عَلَيَّ.

> ... Sesungguhnya nama-nama itu empat sahaja. Oleh itu, jangan kamu tambah lagi (nama lain).

Tetapi, Jābir bin ’Abd Allāh sebagaimana dalam riwayat Muslim mendakwa: Nabi *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* hendak menegah menamakan dengan Ya’lā, Barakah, Aflaḥ, Yasār, Nāfi’, dan seumpamanya kemudian aku lihat baginda berhenti selepas itu dan tidak mengatakan sesuatu pun sehingga Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* dicabut (nyawa) tanpa melarangnya. Kemudian, ’Umar ingin melarangnya tetapi beliau meninggalkannya.

Dalam sesetengah naskah *Ṣaḥīḥ Muslim*, Ya’lā digantikan dengan Muqbil seperti yang disebutkan oleh al-Nawawī dalam syarahnya. Walau bagaimanapun, hadis ini menunjukkan Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* selain menyebutkan empat nama tadi, turut menyebutkan nama-nama lain. Ini bermakna, nama-nama yang disebutkan tidak terhad kepada empat sekali gus menafikan bahawa pembatasan tersebut tiada dalam hadis baginda. Namun begitu, para ulama kebanyakannya menerimanya termasuk dalam hadis. Malah, bagi al-Nawawī, pembatasan kepada empat nama yang dimaksudkan hanyalah dalam penukilan, bukan bererti melarang *qiyās* ke atas nama-nama ini ke atas nama-nama seumpamanya.

Hadis Jābir juga bertentangan dengan hadis Samurah kerana menyebutkan Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* belum melarang

nama-nama tersebut sebaliknya dalam hadis Samurah, baginda telah melarangnya. Untuk menjamakkan kedua-dua hadis, dianggap bahawa Jābir tidak mendengar apa yang didengar oleh Samurah atau apa yang didengar oleh Jābir berupa 'hendak menegah' difahami sebagai sudah menegah. Al-Nawawī pula berpendapat, maksud hadis Jābir, baginda ingin menegahnya secara *taḥrīm*. Jadi, baginda telah melarangnya sebelum itu secara *tanzīh*. Seperti itu juga yang disebutkan oleh al-Qurṭubī. Sebenarnya, takwilan ini pelik. Zahir hadis Jābir menunjukkan baginda memang tidak pernah melarangnya sementara zahir hadis Samurah jelas menunjukkan baginda melarangnya.

Oleh itu, jalan keluar bagi masalah ini adalah merujuk kaedah *al-muthbit muqaddam 'alā al-nāfī* atau *man 'alima ḥujjah 'alā man lam ya'lam*. Jadi, hadis Samurah dipilih berbanding hadis Jābir. Maka, nama-nama yang disebutkan adalah seperti dalam hadis Jābir sahaja iaitu Rabāḥ, Yasār, Aflaḥ, dan Nāfi'/Najīḥ. Nama-nama yang disebutkan dalam hadis Jābir tidak disenaraikan bersama kerana tidak sabit Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* pernah melarangnya.

Akan tetapi, adakah terdapat *'illah* larangan empat nama ini sehingga boleh disamakan hukumnya dengan nama-nama lain? Berdasarkan riwayat Muslim daripada Manṣūr, *'illah* larangan adalah seperti berikut:

> ... فَإِنَّكَ تَقُولُ أَثَمَّ هُوَ فَلاَ يَكُونُ فَيَقُولُ لاَ...
>
> ... Sesungguhnya sekiranya engkau bertanya "dia ada di sana?" sedangkan dia tidak ada dan menjawab "tidak (ada)"....

Zahirnya, *'illah* adalah supaya tidak dikatakan Rabāḥ contohnya, tidak ada. Jawapan ini seolah-olah bermaksud, keuntungan tidak ada. Jadi, *'illah* adalah untuk mengelakkan timbulnya jawapan yang tidak enak didengar seperti ini. Namun begitu, al-Ṭaḥāwī dan al-Nawawī memahami lebih jauh daripada itu. Mereka melihat *'illah* yang sebenar adalah supaya manusia tidak terjebak ke dalam *tashā'um* atau *taṭayyur* iaitu mempercayai *ṭiyarah* yang diharamkan oleh Islam. *Ṭiyarah* di sini adalah sial. Jawapan tidak ada Rabāḥ contohnya, boleh menyebabkan

manusia beranggapan jawapan tersebut boleh mempengaruhi kehidupan dengan menyebabkan perkara malang.

Kaedah menyatakan, *al-ḥukm yadūr ma'a 'illati-hi wujūdan wa-'adaman*. Oleh itu, setiap nama yang mengandungi *'illah* yang serupa juga dilarang. Nama-nama tersebut termasuklah Mubārak (yang diberkati), Khayr (kebaikan), Surūr (kegembiraan), dan Ni'mah (nikmat).

Selain itu, terdapat kemusykilan dari sudut bahasa dalam hadis di atas kerana menyebut *fa-yaqūl*, sepatutnya *fa-yuqāl*. Jika *fa-yaqūl*, maka *ḍamīr* adalah *huwa* yang kembali kepada tuan nama yang empat itu. Bagaimana ia boleh menjawab "tidak ada" sedangkan ia sendiri tidak ada? Jawapannya, sama ada sesuatu telah *maḥdhūf* atau diperbetulkan seperti riwayat al-Tirmidhī dan al-Bazzār yang menyebut *fa-yuqāl* atau *qālū*. Masing-masing menerusi jalan Shu'bah daripada Manṣūr.

Seperkara yang mustahak untuk difahami, khususnya dalam budaya Melayu Malaysia, hukum memendekkan nama untuk memudahkan panggilan. Sebagai contoh, Kamāl dengan Mal, Rūḥānī dengan Ani, dan Intan dengan Tan. Dalam budaya Arab, pemendekan seperti ini tidak wujud. Oleh itu, perihalnya tidak disebut dalam kitab-kitab mereka begitu juga hukum-hakam berkaitan dengannya.

Sekali imbas, perkara ini tidak membawa masalah. Tetapi, bagaimana pula kalau nama yang elok pada asalnya tetapi apabila dipendekkan dan dijadikan panggilan, membawa maksud-maksud yang buruk? Misalnya, Muḥammad (nama Rasulullah/yang terpuji) menjadi Mamāt (kematian) dan Muzānī (nisbah ulama, murid Imam al-Shāfi'ī) menjadi Zānī (penzina). Jawapannya, tidak digalakkan. Walaupun yang dimaksudkan adalah nama sebenar, lafaznya tetap boleh difahami dengan maksud-maksud yang buruk.

Kemudian, bagaimana pula kalau nama-nama yang berawalkan 'Abd seperti 'Abd Allāh dan 'Abd al-'Azīz bolehkah dipendekkan menjadi Lah dan 'Azīz atau kependekan ini dikira sama seperti menjadikannya sebagai nama dari segi hukum? Jawapannya agak rumit kerana

kependekan kali ini melibatkan nama-nama Allah. Nama-nama Allah ada yang dikhususkan kepada Allah dan ada yang tidak dikhususkan dan makhluk boleh dinamakan dengannya. Nama-nama yang khusus kepada Allah seperti Allāh, Raḥmān, dan Ilāh. Nama-nama yang tidak khusus kepada Allah seperti Nūr, ʼAzīz, dan Salām. Nama-nama yang khusus sebagaimana tidak boleh dijadikan nama kepada makhluk dengan menambah alif lam atau tidak, tidak boleh dijadikan panggilan sama sekali.

Masalahnya sekarang, nama-nama Allah yang tidak khusus. Memang boleh dijadikan nama tanpa alif lam *ma'rifah* khususnya, tetapi adakah boleh dijadikan panggilan? Tidak boleh dikatakan sama antara menjadikannya nama atau menjadikannya panggilan kerana apabila dijadikan nama, ʼAzīz (kuat/kekasih/istimewa/mulia) contohnya, tidak merujuk kepada Allah sama sekali. Tetapi, jika ʼAzīz itu hasil kependekan ʼAbd al-ʼAzīz, ʼAzīz itu merujuk kepada siapa sebenarnya? Berdasarkan nama asal, ʼAzīz merujuk kepada al-ʼAzīz iaitu Allah. Ini bahaya. Jika dikatakan, semua ini tidak bermasalah kerana yang dimaksudkan adalah ʼAbd al-ʼAzīz dan ini cumalah kependekan, baiklah diberikan contoh lain, ʼAbd al-Ilāh. Nama ini apabila dipendekkan menjadi Ilāh, bukan? Nah, adakah ini diharuskan?!

Walau bagaimanapun, seyogia dielakkan menamakan anak-anak dengan nama-nama yang khusus untuk Allah seperti ʼAbd Allāh, ʼAbd al-Raḥmān, dan ʼAbd al-Ilāh. Sementara nama-nama seumpama ʼAbd al-ʼAzīz, ʼAbd al-Salām, dan ʼAbd al-Razzāq seharusnya dihindari demi menjaga kesucian nama-nama Allah walaupun nama-nama Allah dalam nama-nama tersebut masih boleh ditakwil sebagai merujuk kepada manusia. Dalam masalah yang hampir sama, *taṣghīr* nama-nama seperti ini seperti ʼAbd Allāh dengan ʼAbbūd, ʼAbd al-ʼAzīz dengan ʼUzayyiz, dan ʼAbd al-Raḥmān dengan Duḥayyim, Syeikh Khālid al-Sabt menaskan keharusannya. Tetapi, *taṣghīr* dan pemendekan yang dibincangkan berbeza.

Walau bagaimanapun, ini khusus untuk Melayu Malaysia dan masyarakat-masyarakat yang mengamalkan kependekan seperti ini.

Daripada situ, difahami juga bahawa selain zat nama itu sendiri, kependekan nama yang dijadikan panggilan juga perlu diperhatikan sebelum membuat pilihan. Sebenarnya, tidak terhad kepada kependekan sahaja, sebutan juga perlu dipertimbangkan. Sesetengah nama memang baik maksudnya. Tetapi, apabila disalah sebut, berubah menjadi buruk. Contohnya, Shukrī (kesyukuranku) disebut Sukrī (kemabukanku), ’Ālim (alim) menjadi Alim (penduka), dan Ḥāmidah (pemuji Allah) disebut Hāmidah (orang yang mati). Ini semua tidaklah sampai menjadi haram kerana sebutan berdasarkan lidah tempatan yang sukar diubah. Lagipun, yang dikehendaki adalah nama, bukan maksud-maksudnya yang buruk. Apa-apa pun, ini termasuk dalam perkara-perkara yang perlu dihindari.

Persoalan terakhir tentang nama, siapakah yang berhak menentukan nama anak? Jawapannya, ibu bapanya. Apabila berselisih, keputusan ayah didahulukan. Inilah yang disebutkan oleh Ibn al-Qayyim. Pendapat ini boleh diterima berdasarkan kedudukan ayah sebagai ketua keluarga.

Mengucapkan Tahniah

Termasuk dalam sambutan kelahiran seorang anak adalah mengucapkan tahniah kepada ibu bapanya. Amalan ini pastinya meratai seluruh bangsa yang bertamadun sebagai tanda kegembiraan dan kesyukuran. Dalam Islam, amalan ini tidak dilarang, malah diakui. Oleh itulah, para ulama menaskan perkara ini dalam kitab-kitab mereka.

Cuma, terdapat perbezaan antara mafhum tahniah di sisi kebanyakan umat Islam dengan mafhum tahniah di sisi masyarakat Melayu. Orang-orang Melayu menyangka, tahniah adalah mengucapkan perkataan ‘tahniah’. Hakikatnya, tahniah lebih umum. Semua ucapan yang yang bersifat memuji, menggembirakan, dan doa kepada orang yang mendapat nikmat dikira tahniah. Akan tetapi, yang menjadi amalan adalah bertahniah dengan ucapan doa sebagaimana yang diucapkan oleh Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* kepada ’Abd al-Raḥmān bin ’Awf sempena perkahwinannya.

Tidak ada ucapan khusus tahniah sempena kelahiran bayi. Bagaimanapun, sebahagian ulama seperti Shāfi’iyyah sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Nawawī dalam *al-Adhkār* menyukai tahniah yang kononnya diucapkan oleh al-Ḥusayn bin ’Alī, iaitu:

> بَارَكَ اللهُ لَكَ فِي المَوْهُوبِ لَكَ وَشَكَرْتَ الوَاهِبَ وَبَلَغَ أَشُدَّهُ وَرُزِقْتَ بِرَّهُ.
>
> Semoga Allah memberkatkan anugerah itu (bayi) kepadamu, semoga engkau berterima kasih kepada pemberi anugerah, semoga (bayi) sempat besar/panjang usianya, dan semoga engkau dikurniakan kebaikannya (kepada orang tuanya).

Athar ini diriwayatkan oleh Ibn al-Ja’d daripada al-Haytham bin Jammāz bukannya daripada al-Ḥusayn bin ’Alī tetapi daripada al-Ḥasan al-Baṣrī. Ibnu Abī al-Dunyā dalam *al-’Iyāl* juga meriwayatkannya daripada Ibn al-Ja’d. Dalam sebuah kisah, al-Ḥasan al-Baṣrī menyarankan seorang lelaki supaya menggantikan ucapan tahniah sempena kelahiran yang diucapkannya dengan ucapan berikut:

شَكَرْتَ الْوَاهِبَ وَبُورِكَ لَكَ فِي الْمَوْهُوبِ وَبَلَغَ أَشَدَّهُ وَرُزِقْتَ بِرَّهُ.

> Semoga engkau berterima kasih kepada pemberi anugerah, semoga anugerah itu (bayi) diberkati kepada engkau, semoga (bayi) sempat besar/panjang usia, dan semoga engkau dikurniakan kebaikannya (kepada orang tuanya).

Walau bagaimanapun, murid al-Ḥasan al-Baṣrī bernama al-Haytham bin Jammāz *munkar al-ḥadīth* seperti yang disebutkan oleh Aḥmad dan Abū Ḥātim. Al-Nasā'ī pula mengatakannya *matrūk al-ḥadīth*. Oleh itu, athar ini *ḍa'īf jiddan*. Al-Sayūṭī dalam *Wuṣūl al-Amānī* menyandarkannya kepada Ibnu 'Asākir Namun begitu, *athar* ini diriwayatkan juga daripada al-Ḥasan al-Baṣrī dengan sanad yang lebih baik tetapi dengan lafaz:

جَعَلَهُ اللَّهُ مُبَارَكًا عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَّةِ مُحَمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

> Semoga Allah memberkatkannya kepadamu dan kepada umat Muḥammad *ṣalla Allāh 'alay-hi wa-sallama*.

Athar ini diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī dalam *al-Du'ā'* daripada Yaḥyā bin 'Uthmān bin Ṣāliḥ daripada 'Amr bin al-Rabī' bin Ṭāriq daripada al-Sarī bin Yaḥyā daripada beliau. Yaḥyā bin 'Uthmān *ṣadūq* seperti yang dinaskan oleh Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Bashshār 'Awwād. Beliau dikecam kerana meriwayatkan tanpa merujuk kepada catatan yang dibuatnya sehingga tersilap meriwayatkan beberapa hadis yang *munkar*. Rasanya *athar* ini termasuk dalam catatan beliau apatah lagi beliau meriwayatkannya secara *taḥdīth*. Oleh itu, *athar* ini hasan dan berkemungkinan sahih. Syeikh 'Alī al-Ḥajūrī menghukumkannya sebagai hasan.

Selain beliau, *athar* ini juga diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī dalam *al-Du'ā'*, Ibnu Abī al-Dunyā dalam *al-'Iyāl*, dan Abū Nu'aym dalam *Ḥilyah al-'Ulamā'* daripada daripada Khālid bin Khidāsh daripada Ḥammād bin Zayd daripada Ayyūb al-Sakhtiyānī. Khālid bin Khidāsh *ṣadūq yukhṭi'* sebagaimana kata Ibnu Ḥajar dan penilaian ini bertepatan dengan penilaian-penilaian ulama-ulama lain yang berlegar-legar di antara

thiqah, *ṣadūq*, *lā ba'sa bi-hi*, *thiqah rubbama waham*, dan seumpamanya. Oleh itu, *athar* ini dianggap hasan dan ini adalah pendapat al-Ḥajūrī dan Syeikh Usāmah Ālu 'Aṭwah.

Sebenarnya, ucapan-ucapan yang dinukilkan daripada ulama-ulama salaf ini bukanlah lafaz yang digalakkan diucapkan untuk umat Islam secara khusus. Ini cuma contoh bagaimana mereka mengucapkan tahniah. Ruang terbuka luas untuk memilih bentuk tahniah yang sesuai untuk dihadiahkan kepada ahli keluarga, kaum kerabat, teman taulan, dan kenalan-kenalan. Demikian juga jawapannya. Al-Nawawī pula mencadangkan lafaz-lafaz seperti berikut:

> بَارَكَ اللهُ لَكَ/ عَلَيْكَ.
>
> Semoga Allah memberkatimu.
>
> جَزَاكَ اللهُ خَيْرًا.
>
> Semoga Allah memberi balasan kebaikan kepadamu.
>
> رَزَقَكَ اللهُ مِثْلَهُ.
>
> Semoga Allah mengurniakan seumpamanya (seperti yang diucapkan olehmu).
>
> أَجْزَلَ اللهُ ثَوَابَكَ.
>
> Semoga Allah melimpahkan pahala/balasan kepadamu.

Mendoakan Bayi

Mendoakan bayi tidak sama dengan ucapan tahniah kerana ucapan tahniah ditujukan kepada pihak yang berkaitan dengan bayi sementara mendoakan bayi dikhususkan untuk bayi itu sendiri. Petunjuk Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* adalah mengucapkan ucapan doa keberkatan kepada bayi. Baginda melakukannya apabila dibawakan bayi untuk diambil berkat. ’Ā‘ishah mengatakan:

> كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيَدْعُو لَهُمْ...
>
> Selalu/pernah bayi-bayi dibawakan kepada Nabi *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* lalu baginda pun berdoa kepada mereka.

Hadis ini *muttafaq ’alay-hi* dengan lafaz al-Bukhārī. Dalam riwayat Muslim, dijelaskan bahawa doa yang dimaksudkan adalah doa keberkatan. Riwayat tersebut berbunyi:

> أَنَّ رَسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيُبَرِّكُ عَلَيْهِمْ وَيُحَنِّكُهُمْ.
>
> ... Bahawa bayi-bayi pernah/selalu dibawakan kepada Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* lalu baginda pun mengucapkan doa keberkatan kepada mereka dan mentahnik mereka.

Dalam riwayat Abū Dawūd pula, disebutkan:

> كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيَدْعُو لَهُمْ بِالْبَرَكَةِ.
>
> Pernah/selalu bayi-bayi dibawakan kepada Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* lalu baginda berdoa kepada mereka dengan keberkatan.

Daripada hadis ini, jelaslah bahawa doa yang digalakkan untuk diucapkan kepada bayi adalah doa keberkatan. Ini hampir sama dengan ucapan tahniah yang diucapkan semasa perkahwinan dan ucapan tahniah sempena kelahiran al-Ḥasan al-Baṣrī dan Ayyūb al-Sakhtiyānī. Selain hadis tadi, terdapat hadis-hadis lain dalam bab ini. Antaranya,

hadis Abū Mūsā al-Ash’arī yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.

Tahnik

Amalan memasukkan makanan yang sudah dikunyah dengan mengguna jari ke dalam mulut bayi dinamakan tahnik atau *taḥnīk* mengikut sebutan asal. Disebut juga 'belah mulut'. Makanan yang dimaksudkan adalah kurma atau gantinya berupa makanan-makanan yang manis. Hukumnya adalah sunat dan al-Nawawī mengatakan pendapat yang disepakati ulama. Tahnik ini utamanya dilakukan oleh orang yang soleh untuk diambil berkat daripadanya. Al-Nawawī juga menggalakkan bacaan doa untuk bayi semasa bertahnik.

Asas amalan ini adalah perbuatan Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* sendiri. Baginda melakukan tahnik kepada 'Abd Allāh bin Abū Ṭalḥah, Ibrāhīm bin Abū Mūsā, dan 'Abd Allāh bin al-Zubayr seperti yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim menggunakan tamar. Daripada tamar ini, timbulnya *qiyās* dengan makanan-makanan yang manis. Mereka semua dibawakan kepada baginda dan inilah yang menjadi asas pemilihan orang yang afdal untuk mentahnik. Perbuatan Rasulullah mendoakan bayi ketika mentahniknya pula menjadi sandaran menyunatkan bacaan doa semasa melakukannya.

Tidak ada penentuan waktu tertentu untuk tahnik. Tetapi, berdasarkan hadis-hadis berkaitan, para sahabat membawa anak-anak untuk ditahnik oleh baginda pada awal kelahiran. Inilah yang terbaik.

Sebenarnya, terdapat keraguan untuk menerima dakwaan sunatnya amalan ini kepada selain Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* kerana beberapa sebab. Pertama, al-Nawawī *mutasāhil* dalam menukilkan ijmak. Kedua, tidak diriwayatkan mana-mana sahabat mahupun tabiin melakukannya. Ini seolah-olah mereka memahami amalan ini sebagai khusus untuk baginda. Ketiga, zahir para sahabat memilih baginda untuk mentahnik anak-anak mereka adalah dengan tujuan *tabarruk* dengan air liur baginda sementara air liur baginda tidak mungkin disamakan dengan air liur orang lain.

Lantaran itulah, Syeikh Muḥammad ’Alī Farkūs dan Syeikh Sa’d al-Shatharī menolak menyunatkan amalan ini kepada selain daripada baginda. Pandangan ini lebih tepat. Jika ingin diamalkan juga, tidak perlu memilih orang-orang tertentu untuk mentahnik dengan iktikad kemuliaan dan keberkatan tubuhnya. Ini untuk mengelakkan *ghuluww* dan *ta’aṣṣub*. Malah, amalan ini boleh sahaja dilakukan oleh orang tuanya sendiri. Ini adalah pendapat Syeikh ’Abd al-Muḥsin al-’Abbād. Syeikh Ibnu Bāz berkata: kalau dibuka pintu tahnik (dengan ulama), pasti orang ramai akan berlebih-lebihan padanya.

Jika dikatakan, para sahabat tidak melakukannya sendiri sebaliknya memintanya daripada Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama*, dijawab: apabila baginda wafat, adakah mereka meminta orang lain melakukannya? Malah, mereka sendiri tidak diketahui meneruskannya atau tidak.

Bercukur

Menjadi amalan umat Islam juga, mencukurkan kepala bayi yang baru lahir. Amalan ini diamalkan juga oleh kaum Muslimin di Malaysia tetapi dengan pengubahsuaian dan penambahan yang diselubungi khurafat. Walau bagaimanapun, amalan bercukur ini benar-benar sabit dalam Islam.

Ibnu ’Umar menceritakan bahawa:

> نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْقَزَعِ وَالْقَزَعُ أَنْ يُحْلَقَ رَأْسُ الصَّبِيِّ فَيُتْرَكَ بَعْضُ شَعْرِهِ.
>
> Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* melarang perbuatan *qaza’*. *Qaza’* ialah mencukur kepala bayi tetapi meninggalkan sebahagian rambutnya.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dengan lafaz Abū Dāwūd. Dalam riwayat lain, Ibnu ’Umar mengatakan: Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* nampak seorang bayi dicukur sebahagian kepalanya sahaja lalu baginda menegahnya dan bersabda:

> احْلِقُوهُ كُلَّهُ أَوْ اتْرُكُوهُ كُلَّهُ.
>
> Cukur semua atau tinggalkan semua.

Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan al-Nasā‘ī daripada ’Abd al-Razzāq daripada Ma’mar daripada Ayyūb daripada Nāfi’ daripada beliau dengan sanad yang sahih. Disahihkan oleh Ibnu Ḥibbān, al-Albānī, dan Shu’ayb al-Arna‘ūṭ.

Dalam hadis ini, Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* memperakukan perbuatan mencukur kepala bayi. Ini bermakna perbuatan tersebut disyariatkan. Bantahan baginda terhadap *qaza’* pula menunjukkan bahawa amalan mencukur kepala bayi yang disyariatkan hanyalah secara sempurna. Oleh itu, jika amalan ini dilakukan, mesti dilakukan secara sempurna. Jika tidak, jangan lakukan apa-apa.

Salmān bin ʼĀmir al-Ḍabbī meriwayatkan bahawa Rasulullah *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama* bersabda:

> مَعَ الْغُلاَمِ عَقِيقَةٌ فَأَهْرِيقُوا عَنْهُ دَمًا وَأَمِيطُوا عَنْهُ الأَذَى.
>
> Bersama bayi itu ada akikah. Oleh itu, tumpahkan darah (ternakan) sempenanya dan tanggalkan kotoran daripadanya.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī secara *muʼallaq*, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasāʻī, dan Ibnu Mājah daripada beliau.

Hadis ini menjelaskan waktu untuk melakukan amalan ini iaitu selepas menyembelih akikah. Ini dengan memahami *wau* di situ sebagai *wau al-tartīb*. Jika tidak pun, dilakukan pada hari akikah atau berhubungan dengan akikah. Hal ini disokong pula dengan makna perkataan akikah (*ʼaqīqah*) iaitu rambut bayi.

Bersempena amalan bercukur, ada dua amalan lain yang digalakkan menerusi beberapa hadis dan *āthār*. Pertama, melumurkan kepala bayi dengan wangian selepas bercukur. Hal ini berdasarkan hadis ʼĀʻishah, katanya: mereka (orang-orang Arab) ketika jahiliah apabila mengakikahkan bayi, akan mencelup kapas ke dalam darah (haiwan) akikah. Apabila mereka mencukur kepala bayi, mereka akan meletakkannya di atas kepalanya. Lalu, Nabi Rasulullah *ṣallā Allāḥ ʼalay-hi wa-sallama* bersabda:

> اجْعَلُوا مَكَانَ الدَّمِ خَلُوقًا.
>
> Gantikan tempat darah itu dengan *khalūq*.

Hadis ini dengan lafaz ini diriwayatkan oleh Ibnu Ḥibbān. Diriwayatkan juga oleh al-Bayhaqī, ʼAbd al-Razzāq, dan Abū Yaʼlā daripada Ibnu Jurayj daripada Yaḥyā bin Saʼīd daripada ʼAmrah daripada beliau. Ibnu Jurayj *mudallis* tetapi meriwayatkannya secara *ikhbār*. Oleh itu, hadis ini sahih. Walau bagaimanapun, tambahan lain dalam riwayat-riwayat selain Ibnu Ḥibbān tidak sahih kerana diriwayatkan secara *ʼanʼanah*.

Khalūq ialah wangian yang bahan utamanya adalah safron. Daripada *khalūq*, diumumkan makna hadis ini meliputi wangian-wangian lain.

Amalan kedua, menimbang rambut yang dicukur dengan perak dan menyedekahkannya. Namun begitu, tiada hadis yang sahih dalam bab ini. Hadis yang paling baik tarafnya ialah hadis Abū Rāfi’. Kata beliau: ketika al-Ḥasan bin ’Alī dilahirkan, Fāṭimah hendak mengakikahkannya. Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* pun bersabda:

لَا تَعُقِّي عَنْهُ وَلَكِنِ احْلِقِي شَعْرَ رَأْسِهِ ثُمَّ تَصَدَّقِي بِوَزْنِ رَأْسِهِ مِنَ الْوَرِقِ فِي سَبِيلِ اللهِ.

> Jangan akikahkan dia. Tetapi, cukurlah rambut kepalanya. Kemudian, bersedekahlah perak seberat rambutnya pada jalan Allah.

Kemudian kata Fāṭimah: kemudian, Ḥusayn dilahirkan lalu aku melakukan seperti itu juga.

Hadis ini dengan lafaz ini diriwayatkan oleh Aḥmad. Diriwayatkan juga oleh al-Bayhaqī, dan al-Ṭabaranī dalam *al-Kabīr* daripada ’Abd Allāh bin Muḥammad bin ’Uqayl daripada ’Alī bin Ḥusayn daripada beliau. ’Abd Allāh bin Muḥammad bin ’Uqayl ini *ḍa’īf*. Mālik, Yaḥyā bin Ma’īn, Yaḥyā al-Qaṭṭān, ’Alī bin al-Madīnī, Abū Dāwūd, al-Nasā‘ī, Ibnu Ḥibbān, Ibnu Khuzaymah, al-Dāraquṭnī, Khatib al-Baghdādī, dan lain-lain melemahkannya. Memang terdapat ulama yang menerimanya tetapi *ta’dīl* mereka tidaklah kuat untuk menolak pelemahan jumhur. Misalnya, al-Bukhārī sekadar mengatakannya *muqārib al-ḥadīth*. Al-Ḥākim mengatakannya *mustaqīm al-ḥadīth*. Al-’Ijlī pula mengatakannya *thiqah jā‘iz al-ḥadīth* tetapi beliau pula *mutasāhil*. Tetapi, pelemahan jumhur didapati bertumpukan pada hafalannya. Oleh itu, beliau *ṣadūq* tetapi *ḍa’īf* pada hafalan.

Tetapi, didapati beliau memang menghafal hadis ini menerusi riwayat lain daripadanya. Katanya: aku bertanyakannya (Abū Salamah bin ’Abd al-Raḥmān) tentang akikah anak. Jawabnya: ini dahulunya/adalah amalan jahiliah. Aku tidak pernah mengakikahkan seorang anakku pun.

Aku (’Abd Allāh) pun bertanya ’Alī bin Ḥusayn (tentangnya). Ia pun menjawab: Abū Rāfi’ maula Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* bahawa ibu Ḥasan bin ’Alī al-Akbar, Fāṭimah hendak mengakikahkan seekor domba untuknya. Rasulullah pun bersabda...

Riwayat ini dengan lafaz ini diriwayatkan oleh al-Dūlābī dalam *al-Dhurriyyah al-Ṭāhirah*. Diriwayatkan juga dalam *Ḥadīth Zayd bin Ibnu Abī Anīsah* daripada Hilāl bin al-’Alā‘ daripada Ḥusayn bin ’Ayyāsh daripada Furāt bin Salmān daripada ’Abd Allāh bin Muḥammad bin ’Uqayl. Hilāl bin al-’Alā‘ *ṣadūq*. Maka, riwayat ini hasan. Dalam riwayat Aḥmad ada sokongan untuk sebahagian kisah ini iaitu bermula dengan ‘Aku (’Abd Allāh) pun bertanya ’Alī bin Ḥusayn (tentangnya) lalu beliau pun meriwayatkan kepada...’ Oleh itu, riwayat ini lebih baik daripada hasan. Kewujudan kisah ini pula menunjukkan bahawa ’Abd Allāh bin Muḥammad bin ’Uqayl benar-benar menghafal hadis ini. Maka, hadis ini menjadi hasan.

Berkenaan *ishkāl* dalam hadis yang menunjukkan Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* menghalang Fāṭimah daripada mengakikahkan anaknya, ini tidak benar kerana sabit secara secara sahih bahawa Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* memang pernah mengakikahkan Ḥasan dan Ḥusayn sebagaimana yang diriwayatkan daripada Ibnu ’Abbās, ’Ā‘ishah, Buraydah bin al-Ḥaṣīb, Anas bin Mālik, ’Abd Allāh bin ’Amr, Jābir, dan ’Alī. Demikian senarai al-Albānī. Al-Bayhaqī mentakwilnya dengan mengatakan baginda ingin melakukan akikah tersebut. Berkenaan kenyataan Abū Salamah bahawa akikah adalah amalan jahiliah serta istidlāl ’Alī Zayn al-’Ābidīn dengan hadis Abū Rāfi’ untuk menafikan pensyariatan akikah pula, dijawab bahawa ini berpunca daripada kesilapan kefahaman mereka terhadap hadis.

Dengan hasannya hadis ini, sabitlah kesunnahan menimbang rambut bayi dengan perak dan menyedekahkannya. Namun begitu, sesuai dengan kedudukan hadis itu sendiri yang masih boleh dipertikaikan, amalan ini juga masih boleh diragui. Selain perak, para ulama juga membolehkan menggantikannya dengan emas. Malah, sesetengah mereka seperti Maulana ’Aṣrī mengatakannya lebih afdal kerana lebih

menepati maksud bersedekah. Sebahagian Shāfi'iyyah pula sebagaimana yang disebut oleh al-Nawawī menganggap perak adalah pilihan kedua selepas emas. Sebenarnya, boleh juga digantikan dengan nilainya menurut sebahagian ulama. Apa-apa pun, berpada dengan nas lebih selamat.

Akikah

Dalam banyak-banyak amalan yang disebutkan bersempena kelahiran bayi, akikah adalah amalan yang paling besar dan bermakna. Di Malaysia, akikah diadakan dalam satu majlis dihadiri sanak saudara dan tok-tok lebai. Sebelum dijamu makan, bayi yang disambut akan ditahnik dan dicukur. Hadirin berdiri menyanyikan selawat kepada Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama*. Demikian adat Melayu Islam.

Amalan akikah sabit dalam Islam. Tetapi, akikah dari segi istilahnya bukanlah seperti yang difahami atau digunakan oleh masyarakat Melayu yang merujuk kepada penyembelihan haiwan. Akikah adalah haiwan yang disembelih itu sendiri. Istilah ini berkembang daripada makna asal iaitu rambut bayi. Ada pendapat mengatakannya daripada makna memotong. Yang lebih masyhur adalah yang pertama.

Hakikatnya, amalan akikah ini adalah penerusan kepada amalan jahiliah. Tetapi, amalan ini diterima dan diserap ke dalam Islam bersama pengubahan-pengubahan tertentu. Sesetengah ulama memang menolak amalan akikah ini kerana menyangkanya warisan jahiliah yang ditolak Islam. Antara mereka adalah ulama-ulama mazhab Ḥanafī. Berbeza dengan jumhur ulama, mazhab mereka memutuskan akikah tidak disyariatkan.

Hadis-hadis dalam bab ini sangat banyak. Sebahagiannya telah disebutkan dalam bab-bab yang lalu. Dr. Ḥisām al-Dīn ’Afānah dalam *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-’Aqīqah* mengumpulkan 30 hadis *qawliyyah* dan *fi’liyyah* - mungkin berulang - berkenaan pensyariatan akikah termasuklah hadis yang bertaraf *ḍa’īf jiddan*.

Waktu mengadakan akikah adalah hari ketujuh kelahiran sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadis Samurah, hadis datuk ’Amr bin Shu’ayb, hadis ’Ā‘ishah, dan hadis Ibnu ’Abbās. Selain hadis-hadis tersebut, hadis Ibnu ’Umar riwayat al-Ṭabarānī dalam *al-Kabīr* dan *al-Awsaṭ* juga menunjukkan demikian. Tetapi, antara empat hadis tersebut, hanya hadis Samurah yang sahih. Di samping itu, sebahagian ulama

menggunakan hadis Buraydah yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dan al-Ṭabarānī dalam *al-Awsaṭ* dan *al-Ṣaghīr* dengan sanad yang *ḍa'īf jiddan* untuk mengharuskan akikah pada hari ke-14 dan ke-21 selain pada hari ketujuh. Rawinya, Ismā'īl bin Muslim *matrūk* selain Qatādah, *mudallis* meriwayatkan secara *'an'anah*. Hadis lain pula ialah hadis 'Ā'ishah yang juga bermasalah dengan dua *'illah* seperti sebut al-Albānī. Pertama, *shudhūdh* dan *idrāj*. Kedua, *inqiṭā'* antara 'Āṭā' dengan Ummu Kurz. Jadi, pendapat ini kalau berdasarkan hadis ini semata adalah tidak tepat.

Sebahagian ulama membolehkan mengadakan akikah sebelum atau selepas hari ketujuh. Oleh sebab tidak ada riwayat sahih yang secara tegas mengehadkan begitu, pandangan ini menjadi kuat. Tambahan pula, pada zaman sekarang, cuti hanya pada hujung minggu bagi kebanyakan pekerja. Hari ketujuh tidak semestinya jatuh pada hari cuti. Jadi, menyukarkan mereka untuk mengadakan akikah untuk anak-anak. Sungguhpun begitu, seelok-eloknya akikah ini dipercepatkan dan tidak ditangguh-tangguh. Sementara itu, pengiraan hari ketujuh adalah dengan cara ini: kalau lahir pada hari Ahad, maknanya akikah dilakukan pada hari Sabtu selepasnya. Kalau pada hari Sabtu, dilakukan pada hari Jumaat. Demikian. Inilah mazhab jumhur.

Sesetengah ulama membolehkan akikah sendiri jika belum diakikahkan. Ada juga yang meletakkan had sehingga baligh. Sebahagiannya pula cenderung untuk menetapkannya pada atau sehingga hari ketujuh sahaja. Pendapat ini lebih menepati nas dan maksud akikah itu sendiri iaitu menyambut kelahiran. Bagi mereka yang mengatakan akikah adalah untuk kebajikan orang ramai, ini tidak benar. Kebajikan mereka boleh sahaja dipelihara tanpa sarana akikah.

Akikah dilakukan dengan menyembelih dua ekor kambing atau binatang sejenisnya bagi bayi lelaki. Bayi perempuan pula seekor kambing atau binatang sejenisnya. Demikian berdasarkan hadis datuk 'Amr bin Shu'ayb, katanya: Rasulullah *ṣallā Allāḥ 'alay-hi wa-sallama* ditanya tentang akikah. Baginda pun menjawab:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعُقُوقَ.

Allah ’azza wa-jalla tidak sukakan *’uqūq* (perbuatan derhaka).

Kata rawi (mungkin datuk ’Amr): seakan-akan baginda tidak suka namanya (akikah yang berasal daripada akar yang sama iaitu *’aqqa*). Dia (mungkin datuk ’Amr) pun bertanya kepada baginda: kami sebenarnya bertanyakan tuan tentang ada antara kami ini yang dilahirkan anak. Baginda pun menjawab:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِهِ فَلْيَنْسُكْ عَنْهُ عَنْ الْغُلَامِ شَاتَانِ مُكَافَأَتَانِ وَعَنْ الْجَارِيَةِ شَاةٌ.

Barang siapa suka untuk menyembelih (haiwan) bersempena anaknya, lakukanlah. Dua ekor *shāh* yang dekat-dekat sama untuk bayi lelaki dan seekor *shāh* untuk bayi perempuan.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Nasā‘ī, Aḥmad, dan ’Abd al-Razzāq daripada Dāwūd bin Qays daripada ’Amr bin Shu’ayb daripada ayahnya daripada datuknya. Hadis ini sahih dengan karenah bahawa datuk ’Amr dalam hadis ini adalah datuk atas yang bersoal jawab dengan Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama*. Disahihkan oleh al-Albānī, Shu’ayb al-Arna‘ūṭ dan rakan-rakan.

Shāh adalah kambing atau sejenisnya seperti biri-biri dan kibas. Dalam hadis lain, Rasulullah *ṣallā Allāḥ ’alay-hi wa-sallama* mengakikahkan Ḥasan dan Ḥusayn dengan dua ekor kibas bagi setiap seorang. Namun, para ulama berpandangan boleh juga dilakukan akikah dengan binatang-binatang korban. Asas pandangan tersebut adalah *qiyās* akikah dengan korban. Sebab itulah, bagi mereka, kebanyakan hukum-hakam akikah sama sahaja dengan hukum-hakam korban.

Atas asas ini, dimestikan memastikan kesempurnaan binatang akikah daripada kecacatan atau kekurangan yang jelas serta diperbolehkan akikah melalui lembu, unta, dan kerbau dengan membahagikannya kepada tujuh bahagian untuk dikongsi. Begitu juga dengan pengagihannya, sama dengan korban. Ini adalah mazhab Shāfi’iyyah.

Ḥanābilah pula tidak membolehkan perkongsian akikah. Sesetengah ulama ada yang membezakan antara kedua-duanya dalam banyak perkara. Dengan itu, dibolehkan pengagihan akikah kepada bukan Islam atau ke luar kawasan. Malah, akikah boleh dimakan sendiri keseluruhannya. Pandangan ini nampaknya boleh dipertimbangkan tetapi dengan menolak usul penyamaan bermula dari pemilihan binatang lagi. Ini lebih tepat kerana tidak ada dalil jelas akikah dengan selain jenis kambing.

Dalam bab akikah, para ulama mengepilkan dua macam amalan lain iaitu membaca doa tertentu semasa penyembelihan dan keduanya, memberikan kaki haiwan akikah kepada bidan. Bagaimanapun, tidak ada dalil yang benar-benar sahih dalam menyabitkan dua amalan ini meskipun masih berkemungkinan untuk itu. Perbincangan tentangnya panjang dan memerlukan ruangan lain.

Sedikit tambahan mengenai adat masyarakat Melayu yang menggabungkan akikah dan korban sempena hari raya Aidiladha dalam satu penyembelihan. Amalan ini tidak berasas sama sekali. Sama seperti menggabungkan solat sunat Aidiladha dengan solat duha atau mengakikahkan dua ekor kambing untuk dua orang anak lelaki. Setiap amalan mempunyai rahsia dan hikmahnya. Apabila diniatkan akikah, tidak boleh diniatkan korban. Inilah mazhab Shāfi'ī. Sebenarnya, masyarakat ingin menjimatkan wang mereka. Oleh sebab itulah mereka sanggup menunda akikah berbulan-bulan hanya untuk menyekalikannya dengan korban. Lantas, kononnya mereka akan mendapat dua pahala, akikah dan korban. Mustahil. Bagaimanakah boleh membeli dua buah banglo dengan harga sebuah? Wallahualam.